Estudio crítico

Avempace

Joaquín Lomba



Biblioteca Virtual Ignacio Larramendi de Polígrafos

ESTUDIO CRÍTICO FHL

Fecha de la edición digital: 2015
Lugar: Madrid (España)

DOI: http://dx.doi.org/10.18558/FIL042



Conversión a formato electrónico realizada por DIGIBÍS.

AVEMPACE

JOAQUÍN LOMBA

Catedrático Emérito de la Universidad de Zaragoza

PRESENTACIÓN

1. Historiografía de Avempace

Antes de abordar la vida y aportación filosófica y científica de Avempace, conviene dibujar brevemente el origen y evolución del estudio de su misma figura, casi desconocida hasta no hace mucho tiempo.

Hasta mediados del siglo XIX, solamente se tenían algunas, pocas, noticias de Avempace a través de Ibn Ṭufayl, de Averroes, de Maimónides, de Alberto Magno y Tomás de Aquino. Y de su extensa obra, únicamente los títulos: *El régimen del solitario*, *Epistola expeditionis,* la que luego será conocida como *Carta del adiós* y el *Tratado de la Punión del intelecto con el hombre* .

Las primeras noticias un tanto ampliadas sobre la vida y obra de Avempace y el primer texto que se consideró como suyo, corresponde a *El régimen del solitario,* el cual fue publicado por Munk en 1859[1]. Pero, por un lado, los datos biográficos aportados en este trabajo eran todavía muy escasos y, por otro, el texto original ni era el árabe ni era completo, sino un compendio muy abreviado en hebreo hecho por Moisés de Narbona, en el siglo XIV, además de tener un añadido apócrifo del que luego se hablará.

Tras la obra de Munk, nadie volvió al tema del zaragozano Avempace y a sus obras, salvo el también zaragozano Asín Palacios que, cuarenta y un años después, inició una investigación sobre su compatriota; investigación que, desde entonces, no ha cesado de crecer progresivamente hasta hoy[2] En efecto, en 1900 Don Miguel Asín Palacios publica ocho artículos en la *Revista Aragón* con el título de *El filósofo zaragozano Avempace*[3]. Don Miguel fue consciente de la importancia y novedad que implicaba su estudio, a juzgar por las palabras con que inicia el primero de dichos artículos: “Probablemente a muchos de nuestros lectores, sobre todo si no están familiarizados con la historia de la filosofía o si no han tenido que hojear los infolios escolásticos del siglo XIII, les habrá de producir extrañeza el epígrafe que encabeza estas líneas. Que nuestra ciudad ha sido

---

[1] Munk, S., Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859, pp. 383-418.

[2] Para una visión más detallada de la investigación hecha por Asín Palacios sobre Avempace, ver Lomba, J., “Asín Palacios y el filósofo zaragozano Avempace”, en Endoxa, UNED, Madrid, n. 6, 1996, p. 53-78.

[3] Asín Palacios, M., “El filósofo zaragozano Avempace”, en Revista Aragón, Zaragoza, tercera etapa, año primero, número 7 (1900), 193-197, 234-238, 278-281, 300-302, 338-340; 8 (1901), 241-246, 301-302, 348- 350.

cuna de santos, de teólogos, de artistas, de héroes sin cuento, tópico es corriente de que se echa mano a tuertas y a derechas; pero que a orillas del Ebro hayan nacido hombres capaces de imprimir una dirección determinada al pensamiento filosófico de un siglo y de una raza, filósofos dignos de figurar en la historia de las ideas como maestros indiscutibles de una originalísima escuela, y cuyas influencias se hayan perpetuado, a través de las edades, traspasando las fronteras de su patria para ir a repercutir el eco de sus palabras y la fama de su nombre en pueblos de otra raza, de otra lengua y, lo que es más, de otra religión, ésto sí que lo repetimos, no lo sospecharán ni siquiera los pocos para quienes el nombre de Avempace no suene por vez primera en sus oídos".[4]

Hay que notar que estos ocho primeros artículos fueron publicados por Asín Palacios cuando tenía veintinueve años; era su segunda publicación sobre temas árabes y la cuarta sobre otros asuntos, todas ellas salidas a la luz pública el año anterior[5]. Es conveniente hacer esta observación por salir al paso de ciertos defectos, errores e incorrecciones a la hora de citar y de armar científicamente sus trabajos, aparte de ciertas exageraciones, propias del entusiasmo de su juventud investigadora, defectos todos que se verán corregidos en gran medida en sus investigaciones posteriores y que en nada empañan el mérito de haber puesto en el primer plano de la investigación a Avempace y algunas de sus obras.

En estos ocho artículos realiza una primera labor de desbroce, señalando los hitos principales de la vida y de las obras fundamentales de Avempace, terminando en los dos últimos de la serie con una breve comparación entre el pensamiento de Maimónides y el de Avempace y señalando la permeabilidad que hubo entre musulmanes y judíos a la hora de prestarse sus hallazgos (concretamente en este caso los tomados de Avempace), sobre todo en lo que se refería al aristotelismo recién incorporado al mundo intelectual musulmán.

Con respecto a la vida de Avempace, Asín Palacios sigue la tarea emprendida antes por Munk, empleando prácticamente sus mismas fuentes, pero sobre todo, traduciendo numerosos textos y comentando y explicitando los pocos datos biográficos de que se disponía. De este modo, utiliza, además de la obra de Casir[6], las siguientes fuentes: al-Maqqārī Ibn Jallikān, Ibn Uṣaybīʿa, Ibn Jāqān,

[4] Asín Palacios, M., "El filósofo zaragozano Avempace", op. cit., 7 (1900), p. 193.

[5] La primera, de temas árabes fue "Mohidin", en "Homenaje a Menéndez Pelayo en el año vigésimo de su profesorado", Estudios de erudición española, II, Madrid, 1899. pp. 217-256. Las otras dos, sobre otras cuestiones: Lecciones de Historia de la Filosofía adaptadas al programa de dicha asignatura, Zaragoza, 1899 (799 pp. velografiadas) y Apuntes de Historia natural (Ed. velografiada).

[6] Casiri, M., Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis, Madrid, 1770.

Ibn al-Imām[7]. Asín empleó también la breve reseña biográfica de Brockelmann en su *Geschichte der arabischer Literatur*[8], a través de la cual, también supo, y ésto es fundamental, que había veinticuatro opúsculos compuestos por Avempace que se conservaban en dos grupos de manuscritos, uno en Oxford y otro en Berlín, dato que, por las fechas, no llegó a conocer Munk. Este sólo tuvo noticias por las referencias medievales del título de tres de sus obras: de la *Carta del adiós,* del *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre* y de *El régimen del solitario,* del último de los cuales, como dije antes, sólo tenía el resumen hebreo, no el texto árabe completo que ahora señalaba Brockelmann y que se encontraba en el bloque de manuscritos de Oxford. Los datos, pues, de que dispuso Asín Palacios, el cual los aprovechó con gran eficacia, fueron fundamentales para la nueva era de la investigación sobre Avempace.

Cuarenta años más tarde, en 1940, Don Miguel retoma la tarea y publica diversas ediciones y traducciones de obras de Avempace como *Fī-l-nabāt, Sobre las plantas,* que Asín titula "Avempace botánico". Es en este trabajo, donde recuerda cómo descubrió en 1900 que existían los dos bloques de manuscritos a que se ha aludido, el de Berlín y el de Oxford "pero que habían pasado inadvertidos para mí, al redactar mi trabajo. Desde entonces acaricié el proyecto de estudiarlos; pero otras tareas más urgentes o más hacederas para mí fueron relegando día tras día su realización, hasta encontrar ocasión oportuna"[9]. Y la ocasión se la brindó su reclusión en San Sebastián durante la guerra civil española. En efecto, dice a continuación del texto citado: "Los tres largos años de forzosa inacción que hube de pasar en San Sebastián durante la guerra (1936-1939) me ofrecieron la deseada coyuntura: privado allí de los libros de mi biblioteca de Madrid y sin más ayuda que un pequeño diccionario, pensé que aquélla era la ocasión propicia para emprender el trabajo preparatorio de una futura edición de los opúsculos de Avempace, y sobre una copia fotográfica del manuscrito de Oxford, acabé durante aquel trienio, la tarea de descifrar, transcribir y hasta traducir -claro es que de manera provisional- sus 223 folios. Más tarde, en posesión de otra copia fotográfica del manuscrito de Berlín, comencé el penoso cotejo de éste con el de Oxford, indispensable para una edición crítica, que no sé si podré alguna vez llevar a feliz término". En efecto, dichos manuscritos obraban fotografiados en su poder gracias al Dr. Pretzl, de Munich, y a la mediación del Padre Esteban Lator del Istituto Orientale de Roma.

---

[7] En realidad, las fuentes directas que manejó son: Al-Maqqarī, Nafṭ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb wa dikr wazīrī-hā Lisān al-Dīn ibn al-Jatīb, (utilizó las dos ediciones: la de Leiden, 2 Vols. 1855-1861 y la de Bulaq, h. 1279); Ibn Abī Uṣaybiʻa, ʻUyūn al-anbā' fi ṭabaqāt al-aṭibbā Ed. Müller, A., 2 vols.,1882.; además de Derenbourg, H., Les Manuscrits arabes de l' Escorial, I, 419-423 y el manuscrito de El Escorial 612. El resto de los datos los debió sacar de dichas fuentes.

[8] Brockelmann, C, Geschichte der arabischer Literatur, Weimar, 1898-1902.

[9] Asín Palacios, M., "Avempace botánico", en Al-Andalus, V (1940), pp. 255-299.

Así comienza este nuevo trabajo: "Sobre la vida y obras del filósofo zaragozano Abū Bakr ibn al-Ṣā'ig [...] muy poco es lo que se ha escrito después del artículo que le consagró Munk. Dábanse entonces por perdidas todas sus obras, excepto *El régimen del Solitario* y *La Epístola de despedida,* que Munk había analizado en su *Mélanges* a través de traducciones hebraicas".

¿Por qué eligió Asín Palacios precisamente esta obra y no otra de carácter más filosófico? Parece dar una explicación en el estudio introductorio a la edición árabe y traducción de *Sobre las plantas* con estas palabras: "A juicio de Sarton *Introduction to the History of Science* (Baltimore, 1931) Vol. II, p. 183], los escritos de Avempace merecen, en efecto, ser conocidos cuanto antes, para comprobar el influjo que ejercieran sobre Averroes y sobre Alberto Magno, y para apreciar con justeza y objetivamente su valía científica, aunque no sea más que a través de los restos fragmentarios de sus obras que en los dos citados códices colectivos se conservan [el de Oxford y el de Berlín][10]". Pero, como afirma Sarton, sigue Don Miguel, la mayoría de sus escritos científicos o se han perdido o son fragmentarios: "Esta penuria general de información hácese singularmente sensible en lo que toca a la cultura botánica de Avempace, pues en la colección de Ibn al-Imām tan sólo unos cinco folios son los dedicados al estudio de las plantas (Ms. de Oxford, [fols. 111 v-116 r]; Berlín, fols. 122 r-126 v]); y sin embargo, consta que Avempace había escrito además, en colaboración con Sufyān al-Andalusī *Libro de las experiencias,* que debía suplir las lagunas del libro sobre medicamentos simples del toledano Ibn Wāfid, el Abenguéfith de los farmacólogos latinos medievales (+ 1074)".

A partir de 1940 y de la publicación del *Avempace botánico,* Asín Palacios parece interesarse cada vez más por Avempace y su pensamiento filosófico y sigue publicando, primero, en 1942, la primera edición, traducción y estudio de un escrito propiamente filosófico cuyo título original era el de *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre* y que Asín llamó *Un texto de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre*[11]. Luego, en el mismo año, un nuevo estudio titulado *Un texto de al-Fārābī atribuido a Avempace por Moisés de Narbona*[12]. Al año siguiente, en 1943, otra nueva edición, traducción y estudio de un segundo tratado filosófico de Avempace, *Carta del adiós*[13] y, por fin, en 1946, como obra póstuma de Don Miguel y que salió publicada dos años después de su muerte, la obra cumbre de Avempace, la traducida antes del hebreo por Munk[14], pero

---

[10] Asín Palacios, M., "Avempace botánico", op. cit., p. 256.

[11] Asín Palacios, M., "Un texto de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre", en Al-Andalus, VII (1942), pp. 1-47

[12] Asín Palacios, M., "Un texto de al-Fārābi atribuido a Avempace por Moisés de Narbona", en Al-Andalus, VII.

[13] Asín Palacios, M., "Carta del adiós", en Al-Andalus, VIII (1943) pp.1-87.

[14] Munk, S., Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859.

ahora desde el árabe *El régimen del solitario*[15] de la cual Asín dio por primera vez la edición, traducción y estudio introductorio.

A partir de este primer paso en la investigación sobre Avempace, iniciado por Asín Palacios, el interés por este autor ha ido creciendo hasta la actualidad, como podrá comprobarse por la bibliografía y por cuanto se exponga en adelante.

2. Vida de Avempace.

Su nombre fue el de Abū Bakr Muḥammad ibn Yaḥyà ibn al-Ṣā'ig al-Tuŷibī al-Andalusī al-Saraqusṭī ibn Bāŷŷa, siendo conocido simplemente como Ibn Bāŷŷa o en su forma latinizada, Avempace, tal como se le cita habitualmente en Occidente. Nació en Zaragoza, entonces llamada Saraqusṭa (capital del próspero Reino de Taifas Zaragozano[16]), razón por la cual se le llama al-Saraqussṭī aunque al-Maqqarī le llama también al-Garnatī por haber vivido algún tiempo en Granada. La fecha de su nacimiento es incierta aunque se calcula que debió de ser hacia finales del siglo XI, seguramente entre el año 1085 y el 1090, dentro de una familia humilde ajena a la vida intelectual y dedicada, según parece, al oficio de la platería tal como indica su propio nombre (al-Ṣā'ig significa en árabe platero, orfebre, joyero).

Los datos que se tienen de su vida y de sus estudios en Zaragoza son muy escasos, pero se puede conjeturar que, dado el elevado ambiente intelectual de la ciudad, su primera y fundamental formación debió adquirirla en ella. El único maestro del que se tiene noticia que tuvo fue el gran geómetra y matemático Abd Allāh ibn Sayyid al-Kalbī al que Avempace dedica un elogioso escrito. Lo cual es indicativo del autodidactismo y personalidad de Avempace, dado que es frecuente citar en estos casos la nómina de todos los maestros de los grandes intelectuales. Igualmente solo consta que tuviera un alumno, el visir Ibn al Imām aunque los sabios posteriores, sobre todo Ibn Rušd, como veremos, lo citen y sigan con mucha frecuencia.

Por otro lado, se sabe que, desde su juventud, en la misma Zaragoza, comenzó dedicándose a la música tal como él mismo confiesa: "En cuanto al arte de la música me dediqué a ella hasta que logré, según mi criterio, un punto satisfactorio" diciendo que se entregó a continuación a la

---

[15] Asín Palacios, M., El régimen del solitario, Madrid-Granada, 1946.

[16] Esta zona, se llamó primero Frontera Superior, al-ṭagr al-aʽlà, y ocupaba desde Cabañas y Tudela hasta Tortosa, convirtiéndose luego, con motivo de la descomposición y caída del Califato de Córdoba, en Reino Independiente de Taifas en 1018, siendo gobernado primero por la dinastía de los Tuŷibíes (1018-1038) y luego por la de los Banū Hūd (1038-1110), época esta última en la que nacería Avempace. Más adelante se darán algunos detalles más sobre esta parte de al-Andalus.

astronomía[17]. Seguramente se entregó al estudio de la filosofía empezando por los comentarios a algunas obras de Aristóteles, en concreto, posiblemente, por las de lógica. De su saber y autoridad en esta materia, ya desde su estancia en su ciudad natal, dan buena cuenta también sus numerosos escritos, como podrá verse en el listado de sus obras y la siguiente conversación mantenida entre Ibn al-Sīd de Badajoz y Avempace en Zaragoza, transmitida por el primero: "Me reuní en una tertulia con un hombre de la gente de letras, conocido por Abū Bakr ibn al-Ṣā'ig (Avempace), el cual disputó conmigo acerca de dos cuestiones gramaticales. Pasaron luego los días y se sucedieron las noches y más tarde me ocurrió que ciertos individuos, fanáticos seguidores de aquél, me mostraron su firme convicción de que fui yo y no él quien estaba en el error [...]. Y se puso a hablar repetidas veces del sujeto y del predicado y a citar términos técnicos de lógica de los que usan los dialécticos. Yo le dije: «lo que tú quieres es introducir el arte de la lógica en la gramática[18]". Adviértase el muy notable prestigio intelectual de que debía gozar Avempace a juzgar por la expresión utilizada de sus «fanáticos seguidores».

A partir de este momento probablemente se dedicó a diversas ciencias, como la matemática, la física, la astronomía y la medicina. De su profesión como médico son buen testimonio, los varios tratados que compuso sobre esta materia y las continuas alusiones en su obra, concretamente, por ejemplo en *El régimen del solitario* y en su *Libro sobre el alma,* a ejemplos médicos de que echa mano.

Posteriormente, la llegada de los almorávides a Zaragoza parece que supuso un cambio en su vida en todos los sentidos, pues fue acogido inmediatamente en la corte nombrándolo visir el gobernador Abū Bakr Ibrāhīm al-Ṣaḥrāwī, conocido como Ibn Tīfilwīt, cargo que desempeñó probablemente entre 1110 y 1113. Durante este tiempo parece que fue también enviado en misión diplomática por Ibn Tīfilwīt cerca de los Banū Hūd (anteriores reyes de Zaragoza), que gobernaban aún en el pequeño reducto de Rueda cerca de Zaragoza, los cuales le encerraron en prisión durante algunos meses, como piensa Dunlop[19].

El éxito de Avempace ante la corte almorávide puede deberse a varias razones. Por un lado, a su propia valía. Seguramente, aquellos rudos gobernantes africanos quedarían seducidos por la

---

17 Avempace, Carta a Abū Yaʿfar Yūsuf ibn Ḥasday, en Rasā'il falsafiyya, en Rasā'il falsafiyya li-ibn Bāŷŷa, Ed. ʿAlawī, op. cit., pp. 78-79.

18 Tomado de Asín Palacios, "La tesis de la necesidad de la revelación en el Islam y en la Escolástica", en Al-Andalus, III (1935), p. 346.

19 Dunlop, D.M., "Remarks on the Life and work of Ibn Bajjah (Avempace)", en Proceedings of the Twenty Second Congress of Orientalists, Leiden, II, 1957, p. 193. Este trabajo, además de este detalle, aporta importantes datos sobre la vida de Avempace. También es interesante al respecto otro estudio del mismo autor titulado "Philosophical Predecessors and Contemporaries of Ibn Bajja", en Islamic Quarterly, II (1955), pp. 100-116.

educación, exquisitez y arte de aquel poeta y músico zaragozano que, además, les halagaba los oídos con sus alabanzas, como veremos más adelante. A esta faceta musical, habría que añadir la amplia educación científica y filosófica de que hacía gala Avempace. Por otro lado, su éxito estaría conectado con su propia filosofía social y política. Avempace añora en su pensamiento político un ideal de sociedad y estado que contrastaba con los que él llama estados degenerados e imperfectos de su tiempo, seguramente refiriéndose a los Reinos de Taifas, entre los que estaba el de Zaragoza, donde él nació y se formó. En varios lugares de su obra, y muy en concreto en *El régimen del solitario,* ataca las costumbres excesivamente licenciosas de los políticos, abogando por una vida de perfección tan depurada que, según Avempace, sólo se podía conseguir en soledad: la vida política y social de aquel entonces lo único que hacía era servir de impedimento a este ideal de perfección. De ello se tratará más adelante en el apartado de su pensamiento filosófico. Con estos precedentes, es muy probable que Avempace viera a los almorávides como a los salvadores de aquel caos social de los últimos momentos de los Reinos de Taifas y como a los que habrían de imponer, de una vez por todas, la ortodoxia religiosa y la unidad política de al-Andalus, frente al fraccionamiento que suponían los Reinos de Taifas.

En 1117 muere su protector Ibn Tīfilwīt y, al año siguiente, en Diciembre de 1118, ocupan la ciudad los cristianos. Como tantos otros, Avempace emigra y marcha a Játiva, donde, según se cree, el gobernador almorávide, Ibrāhīm ibn Yūsuf ibn Tašufīn, no se sabe la razón, lo encierra en prisión. Probablemente, a partir de este momento, sin dejar sus conocimientos anteriores, empieza a componer sus obras de madurez, como luego veremos.

Posteriormente marcha a Almería y Granada. De su estancia en esta última ciudad se cuenta una anécdota ilustrativa de su gran saber a la vez que de su talante ingenioso y altivo. La historia es la siguiente: "Entró cierto día Avempace en la aljama de Granada, en ocasión en que un maestro de gramática daba lección a varios muchachos. Los chicuelos comenzaron a mirarle, haciendo de él fisga y en tono de burla se pusieron a decir:

«¿qué trae el faquí? ¿cuántas ciencias sabe? ¿qué dice, qué dice?». Sin inmutarse Avempace por tan inesperada acometida, se encaró con los muchachos y les respondió: «Traigo 12000 dinares. Aquí los llevo en el bolsillo». Y sacó doce jacintos de ese valor. «En cuanto a lo que sé, continuó, tened presente que la gramática que vosotros estudias es la menos importante de las doce ciencias que poseo»"[20].

De Granada pasó a Orán y Fez. Por razones cronológicas, no es probable que viviese en Sevilla, como se ha dicho.

[20] Tomado de Asín Palacios, "El filosofo zaragozano Avempace," op. cit., 8 (1900), p. 300.

Durante este período de tiempo, traba íntima amistad con Abū-l-Ḥasan ʿAlī ibn ʿAbd al-ʿAzīz ibn al-Imām, conocido simplemente como Ibn al-Imām que ocupaba el cargo de visir y que fue su biógrafo personal, gracias al cual tenemos ciertas noticias de su vida y una lista de las obras que escribió[21]. En un momento dado proyecta un viaje a Egipto, al cual corresponde su *Carta del adiós* y su *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre* dirigidas y dedicadas a su amigo Ibn al-Imām. Pero el viaje no llegó a realizarse nunca.

Durante todo este período postzaragozano, parece que abandonó la vida política y se dedicó en exclusiva al estudio, al ejercicio de la medicina y a la enseñanza, aparte de algunos negocios que llevó entre manos. Sin embargo, algunos piensan que desempeñó el cargo de visir, con Yaḥyà, el nieto de Ibn Tašufīn, durante veinte años. Pero por razones cronológicas hacen difícil esta suposición, pues el tal Yaḥyà dejó de ser gobernador de Fez en 1107, fecha en que Avempace vivía aún en Zaragoza. Por otro lado, a esas alturas de su vida, su personalidad intelectual estaba en litigio y ya se le acusaba por algunos de heterodoxia. Difícilmente pudo ocupar un cargo político un personaje tan controvertido. Por otro lado, su vida debió de ser bastante agitada, tal vez por razones profesionales de la medicina o por los negocios a que se dedicó (no se sabe a cuáles pero a ellos se suele hacer alusión). Precisamente según Ibn al-Imām, Ibn Ṭufayl y el propio Avempace, excesivamente ocupado por estos asuntos, no tuvo tiempo suficiente y sosiego para concluir del todo sus obras. De hecho, algunas de ellas adolecen del vicio de incompletas, de no corregidas o de escritas apresuradamente. Incluso Ibn Ṭufayl se lamenta de que Avempace, además de no haber concluido algunas de sus obras, de que no hubiera sido excesivamente consecuente en su vida personal con los principios teóricos asentados en sus libros en caminados a fijar el fin supremo y espiritual del hombre: "Pero nuestro hombre no hizo nada de lo que dijo ni cumplió su promesa. Parece que le dificultó su intento la falta de tiempo a que él mismo alude y sus ocupaciones en el viaje a Orán; y acaso vio que, si describía este estado, tendría necesidad de decir cosas que afearan su manera de vivir y que desautorizaran todos los esfuerzos a que él invitaba para adquirir y acumular grandes riquezas, y todas las variadas artes a emplear para procurárselas"[22].

Avempace murió en Fez, probablemente asesinado, en el mes de Ramaḍān del año 533 de la hégira, fecha que corresponde en el calendario cristiano al período comprendido entre el martes 2 de Junio y el miércoles 31 del mismo mes de 1139. La muerte parece que se la produjo una berenjena envenenada que le suministraron los médicos y secretarios del gobierno, posiblemente movidos por intrigas y envidias. Incluso se habla de un tal Ibn Mayūb, como autor material del crimen, que era

---

[21] Maʿṣūmi, M.H.S.,"Ibn al-Imām, the Disciple of Ibn Bājjah", en Islamic Quarterly, V (1959-1960), nº 3 y 4, pp. 102-108.

[22] Ibn Ṭufayl, El filósofo autodidacto, Trad. González Palencia, nueva edición de Tornero, E., Trotta, 1995, p. 35.

criado del médico Ibn Zuhr (el Avenzoar de los cristianos) que le profesaba un especial odio. Fue enterrado en la misma ciudad de Fez y su sepultura todavía se conservaba en el siglo XIII.

Como acabo de indicar, la personalidad de Avempace debió ser fuerte, vigorosa y controvertida pues levantó las más dispares opiniones. Lo cierto es que su obra nos descubre un pensamiento altamente original, compacto, sólido y unitario que demuestra una destacada inteligencia y un muy amplio conocimiento de la filosofía aristotélica y de la musulmana oriental de su tiempo.

Por otra parte, se ha hablado de una posible acusación de falta de religiosidad e incluso de heterodoxia. En efecto, no escribió ningún tratado estrictamente religioso, como lo hizo Ibn Rušd y otros filósofos musulmanes, ni tampoco se habla de su formación religiosa. Sin embargo, a favor de su fe y creencias está el testimonio de Ibn Abī Uṣaybiʿa que recuerda que Avempace memorizó el Corán. A ello hay que añadir las muy frecuentes alusiones al Libro Sagrado, a la creencia en un solo Dios, a la *šarīʿa* o ley religiosa y a la existencia en la otra vida y el hecho de acudir en muchas ocasiones a textos sagrados para confirmar sus tesis filosóficas.

Sin embargo, esta acusación de heterodoxia hay que interpretarla en su contexto. Efectivamente, en primer lugar, hay puntos en su pensamiento que podrían dar pie a poner en duda su fe religiosa musulmana. Por otra parte, la ortodoxia teológica y jurídica, sobre todo en aquellos momentos en que dominaba la rigidez doctrinal de los almorávides, no quería saber nada de las libertades que se tomaban las especulaciones racionales de la filosofía, queriendo aferrarse sólo al texto coránico y a los *ḥadīṯes* o tradiciones. Cualquier elucubración al margen de este literalismo, dando pie a interpretaciones racionales, les parecía heterodoxo. Avempace y los filósofos en general no es que quisieran negar la Revelación y su contenido, sino que simplemente daban una interpretación racional, alegórica, a los contenidos de la fe. Por eso, las acusaciones de ateísmo y de heterodoxia que se volcaron sobre Avempace y sobre otros intelectuales hay que leerlas desde el contexto del que salieron no desde la intención y religiosidad del propio Avempace (que fue absolutamente recta y dentro de la fe islámica). Sobre algunos detalles de esta supuesta heterodoxia volveremos de nuevo cuando tratemos de su pensamiento.

A estas acusaciones de heterodoxia, hay que añadir las envidias suscitadas entre las clases médica, política y poética, especialmente sensibles a cualquier valía que se saliese de lo normal, a cualquier palabra dirigida con doble sentido. Y este fue el caso de Avempace, hombre de prestigio, como médico y filósofo, a la vez que sincero a la hora de dar sus opiniones.

Como confirmación de lo dicho, hay que recordar dos testimonios particularmente significativos: uno del médico Ibn Zuhr y otro del poeta Ibn Jāqān. Respecto al primero, hay que decir que profesaba hacia Avempace un odio visceral que hacía que estuvieran tan separados, al decir de al-Maqqarī, como el agua y el fuego, como el cielo y la tierra. Incluso en unas poesías que se cruzaron

ambos, Ibn Zuhr llama a Avempace, *zindīq,* es decir, hipócrita que oculta su incredulidad, hereje, ateo, merecedor, por tanto, de que se le crucificase[23]. Pero, sin embargo, no eran motivos religiosos los que separaban a ambos médicos, pues el propio Ibn Zuhr no se distinguía precisamente por su fervor religioso. Debieron ser razones estrictamente profesionales y médicas las que levantaron el odio de Ibn Zuhr contra Avempace.

Con relación a Ibn Jāqān, los motivos de la animadversión son más claros. Nos lo cuenta Ibn al-Jaṭīb[24]: "cierto día Avempace se cansó de oír el autopanegírico que se dedicaba Ibn Jāqān y las alabanzas sin medida que se atribuía. Y, observando que, mientras ésto hacía, le asomaba una gota verde de moquita por el bigote, le dijo Avempace: "Y esa esmeralda que ostentas en el bigote, ¿es también regalo de algún príncipe?"[25]: Ibn Jāqān, enfurecido por este insulto, puso a Avempace en último lugar en su antología de poetas españoles titulada *Collares de oro puro*, a la vez que le propinaba un juicio del que selecciono algunos fragmentos: "El literato y visir Abū Bakr ibn al-Ṣā'ig es una calamidad para la religión y un motivo de pena para los que andan por el buen camino. Conocido es por su presunción y por sus locuras; siempre ha procurado eludir el cumplimiento de las leyes divinas. Indiferente para la religión, sólo se ocupó de cosas fútiles [...]. Estudió matemáticas y se dio a meditar sobre los cuerpos celestes y sobre los límites de los climas del globo; en cambio, despreció el sapientísimo Libro de Dios, echándoselo a la espalda con orgulloso desdén [...]. Entregado a los estudios astronómicos, negó que él hubiera de volver a Dios por la resurrección. Atribuyendo a las estrellas la dirección sobre los actos humanos, cometió un grave pecado contra la sabia providencia de Dios". Y, tras arremeter contra su afición a la música, tal como se ha dicho más arriba, continúa así: "Añádase a todo esto su grosera educación; la villanía de su carácter; aquel su rostro que Dios hizo repugnante y feo, tanto, que hasta los perros huían al verle; su inmundicia que infectaba las tierras en que vivía, su suciedad de que se hacían lenguas los mismos herreros; sus imposturas y calumnias que a nadie dejaban vivir, sino a condición de evitar su trato; y en fin, su carácter pendenciero que no dejaba en paz sino al que le amenazaba. Algo escribió de poesía, pero con tan poco éxito que sólo hizo aproximarse un poco al ideal del arte"[26].

---

[23] Al-Maqqarī, Ed. Leyden, II, 294. Tomado de Dunlop, D. M.,"Philosophical Predecessors and Contemporaries of Ibn Bajja", op. cit., pp. 102-103.

[24] Al-Maqqarī, Ed. Leyden, II, 293-294. Tomado de Asín Palacios, M., "El filósofo zaragozano Avempace", op. cit., 7 (1900) p. 279.

[25] Al-Maqqarī, Ed. Leyden, II, 293-294. Tomado de Asín Palacios, M., El filósofo zaragozano Avempace, op. cit., 7 (1900) p. 279.

[26] Al-Maqqarī, Ed. Bulac, IV, 201. Tomado de Asín Palacios, M., "El filósofo zaragozano Avempace", op. cit., pp. 279-280.

Y a continuación, añade al-Maqqarī este otro comentario, que contrasta vivamente con el anterior: "La luz de su inteligencia brilló esplendorosa, al demostrar de manera concluyente y decisiva la verdad de todas sus opiniones. La fama de su siglo circunda como una diadema a todos los siglos y el aroma de su nombre difúndese por todos los países de la tierra. Trató de aquilatar el valor de los humanos conocimientos, y fue equitativo en su crítica. Supo inclinar y bajar hasta a los entendimientos menos aptos las ramas todas del árbol de la ciencia. Sustituyó por demostraciones apodícticas la ciega aquiescencia a las razones de autoridad, probando de manera cierta y evidente que, tras de la muerte, hemos de volver a la vida. La ignorancia de sus adversarios, al herir el eslabón de su inteligencia, veíase abrasada por las chispas que el choque hizo saltar. Su mente, como profundo océano, rebosaba en todo género de ciencias; sin embargo, él se abismó en todas y cada una de ellas. Súmese a todo esto, la pureza de su alma y su castidad que naturalmente le hacían abominar de toda depravación en las costumbres; su ciencia intuitiva de los dogmas, que es hermana gemela de la fe; su fortuna en conseguir la felicidad que hermosea la existencia. La urbanidad y política de que hacía gala en el trato social, brillaba con fulgores tales, que darían celos a los astros más refulgentes". Y termina con la apología a su obra poética citada más arriba: "Sus poemas entusiasmaban y conmovían los corazones. Las nacaradas perlas de los mares habrían deseado ser ensartadas en sus versos etc.[27]".

¿Por qué estas opiniones tan opuestas? ¿Qué le movió a al-Maqqarī a yuxtaponer estos dos textos? Es posible que la fuerte personalidad de Avempace fuese demasiado conocida por todos y, entonces, al-Maqqarī se limitase a exponer el estado de la cuestión para que el lector juzgase por sí mismo. En cualquier caso, vista la obra de Avempace y los motivos de la enemiga de Ibn Jāqān, y aun teniendo en cuenta que la misma personalidad de Avempace tenía puntos oscuros y contradictorios, más bien hay que seguir la opinión favorable al filósofo zaragozano.

En efecto, Ibn Ṭufayl, hablando de las diversas generaciones de filósofos que hubo en al-Andalus, da el siguiente juicio sobre Avempace: "Después de éstos [de los matemáticos y lógicos] vino otra generación de hombres más hábiles en la especulación y más próximos a la verdad. Ninguno hubo entre ellos de entendimiento más fino, de especulación más segura, de visión más veraz, que Abū Bakr al-Ṣā'ig (Avempace)" poniendo, a continuación, los reparos que hemos visto un poco más arriba sobre su falta de consecuencia en la vida práctica y sobre sus excesivas ocupaciones[28].

A lo cual hay que añadir el testimonio de su amigo Ibn al-Imām, que, aparte de encomiar su figura, nos da un listado somero de sus obras. Selecciono algunos pasajes del extenso texto: "Esta

[27] Ibidem, pp. 280-281.

[28] Ibn Ṭufayl, El filósofo autodidacto, op. cit., pp. 51-52.

colección es una especie de registro o índice de las opiniones que Avempace profesó acerca de las ciencias filosóficas. Por la penetración de espíritu que revela y por la profundidad y sutileza con que estudia problemas tan abstrusos, tan delicados y tan sublimes, Avempace es un verdadero fenómeno, una maravilla para su siglo. Desde los tiempos de al-Ḥakam II, habíanse ya extendido por toda España los libros de filosofía: a este califa, en efecto, se debió la introducción de ellos, así como la de las más raras obras que en Oriente se habían compuesto, comentando e interpretando a los filósofos antiguos. Pues bien, Avempace fue el que, antes que ningún otro, se consagró al estudio de dichos libros consiguiendo aclarar y explicar el recóndito sentido de sus palabras. Todos los que le habían precedido en esa labor, tomaron de aquellas obras los errores tan sólo y, lo que es peor, trastornaron su sentido, en vez de interpretarlo". Y después de citar entre estos predecesores a Ibn Ḥazm de Córdoba y a Ibn Wahayb[29] a los cuales reconoce sus méritos pero considerándolos todavía escasos, continúa: "En cambio Abū Bakr (Avempace), como su natural era despierto y avispado, emprendió desde muy pronto ese estudio y no se dio punto de reposo en cuanto a especular, razonar y escribir sobre todas aquellas cuestiones cuya solución verdadera conseguía grabar en su espíritu, a medida que el tiempo y las vicisitudes de su vida se lo iban permitiendo". Y termina así, tras citar el listado de sus obras: "Y a la verdad, si se comparan cuidadosamente los tratados que de estas materias compuso con lo que escribieron Ibn Sīnā (o Avicena) (y al-Gazzālī (o Algazel) es decir, los dos únicos sabios orientales a quienes el cielo otorgó el privilegio de penetrar el sentido de esas ciencias y de publicar libros sobre ellas, se verá claramente la supremacía de los escritos de Avempace en haber conseguido interpretar mejor que nadie las obras de Aristóteles. Y téngase en cuenta que los tres que acabamos de citar (al-Fārābī, Ibn Sīnā y al-Gazzālī) son sin disputa los príncipes (de la filosofía oriental) y que en sus obras está como resumido todo el saber de los que les precedieron, las cuales además encierran cuanto de importante se encuentra en las de los más ilustres filósofos antiguos, es decir, de los griegos[30]".

De todo este conjunto de referencias, juicios y datos sobre Avempace lo que se puede sacar en conclusión es que debió ser un hombre de una gran personalidad que atrajo sobre sí los más encendidos entusiasmos a la vez que los más encarnizados odios. Por otro lado, su carácter

---

[29] De Ibn Ḥazm de Córdoba (994-1063) se hablará más adelante. Ibn Wahayb suele citarse como uno de los dos primeros filósofos de al-Andalus, junto con Ibn Ḥazm, aunque no se dedicó de lleno a la filosofía, como dice el mismo Ibn Uṣaybiʿa. Era sevillano y vivió entre 1061 y 1130. Fue famoso, aparte de por las ciencias que practicó, por sus conocimientos de astronomía y astrología y por la santidad de vida.

Parece que fue el preceptor de Avempace ante la corte almorávide, a la manera como Ibn Ṭufayl lo fue de Averroes ante los almohades. Véase Dunlop, D.M.,"Philosophical Predecessors and Contemporaries of Ibn Bajja", op. cit., pp. 101-104.

[30] Ibn Abī Uṣaybiʿa, ṭabaqāt al-aṭibbā', El Cairo, 1882, II, 62. Tomado de Asín Palacios, "El filósofo zaragozano Avempace", op. cit., 8 (1900), pp. 242-244.

totalmente innovador en el plano del pensamiento tuvo que suscitar la más encontrada oposición por parte de la intelectualidad tradicional, religiosa y filosófica. De la importancia y relieve de su figura y pensamiento se hablará continuación.

3. Importancia de la figura de Avempace.

Sabido es que el islam, desde sus comienzos, entró en contacto con la ciencia y filosofía griegas, cuyas obras principales, sobre todo de Platón y Aristóteles, se tradujeron al árabe en la *bayt al-ḥikma,* o *Casa de la sabiduría* fundada por el califa al-Maʿmūn en el 830. A partir de ese momento, los científicos árabes se dedicaron a incorporar la gran ciencia de la antigüedad y, concretamente, a echar mano de la filosofía griega para demostrar la veracidad de la nueva religión islámica mediante el uso de la razón. Estaban convencidos de que Verdad no ay más que una a la cual se puede acceder lo mismo por la fe que por los argumentos racionales. En filosofía, en concreto, se echó mano de Platón y, sobre todo de Aristóteles, además de otras corrientes como el neoplatonismo, vigente en aquel momento y el estoicismo[31].

Así, surgen en Oriente los primeros grandes filósofos del islam: al-Kindī (796- h. 873), al-Fārābī (h. 870-950), Ibn Sīnā o Avicena (980-1037), los cuales no vieron en ningún momento contradicción alguna entre la verdad religiosa y la científico-filosófica desde el punto de vista racional. Por otra parte, todos ellos, animados por su ideal de sabiduría o *ḥikma,* hicieron culminar su sistema filosófico racional con algún tipo de mística o de unión amorosa con la Verdad Suprema, lo cual era producto tanto de la propia fe como de los elementos neoplatónicos.

Sin embargo, pronto aparecen los primeros avisos del peligro que entrañaba la excesiva racionalización de la fe y de la religión. Y, así, surge la figura de al-Gazzālī (1058-1111) que escribe su obra *Tahāfut al-falāsifa, La destrucción de los filósofos,* cuya intención es clara por el mismo título de la obra, aunque él, por su parte, instituya una filosofía junto a la mística ṣūfí que propugna. A partir de este momento, el pensamiento y sabiduría islámica marchan por los derroteros de un pensamiento primera y fundamentalmente religioso y místico sin que con ello se descarte el uso de la razón. Figura eminente en este sentido es el persa Suhrawardī (1154-1191).

Pero la filosofía no se queda sólo en Oriente. En al-Andalus, desde el primer momento, surge también la pasión por el conocer científico y filosófico. Y así, el primer filósofo que aparece en escena es el místico ṣūfí cordobés Ibn Masarra (883-931) cuyo pensamiento es continuado por una nutrida y eminente lista de figuras entre las que destaca la del almeriense Ibn al-ʿArīf (1088-

[31] Sobre el estoicismo en el pensamiento musulmán, puede verse: F. Jadaane, L´influence du Stoïcisme sur la pensée musulmane, Dar el-Machreq, Beirut, 1986.

1141) para culminar, al final, en Ibn ʿArabī de Murcia (1165-1240). Tras Ibn Masarra, otra figura de primer orden es el escritor y pensador enciclopédico Ibn Ḥazm o Abenhazam de Córdoba (994-1063), autor de numerosas obras entre las que destacan el *Kitāb al-fiṣal wa-l- nihāl, Libro de las soluciones divinas [acerca de las religiones, sectas y escuelas.,* traducido por Asín Palacios en cinco volúmenes con el título de *Historia Crítica de las Ideas Religiosas*[32], *Kitāb al-ajlāq wa-l-sīr, Libro de los caracteres y la conducta*,[33] y *El Collar de la paloma,* traducido al español por García Gómez[34], entre otras muchas obras de este ilustre polígrafo, jurista, filósofo y teólogo.

Pero muy pronto, el ideal de Aristóteles y de su racionalismo y metodología científica empiezan a arrastrar también en al-Andalus a los intelectuales. Y ello, tanto por los mismos textos del Estagirita traducidos al árabe, como a través de los comentarios orientales, sobre todo de al-Fārābī. Y, lo primero que se conoce, es el *Organon* o lógica. Ibn Ḥazm lo había empleado ya, pero, sobre todo, es Abū Ṣalt de Denia (1067-1134) e Ibn al- Sīd de Badajoz (1052-1127).

Aparte de esta temática aristotélica se tienen noticias de ciertos filósofos que parece conocieron algo más del pensamiento del Estagirita, seguramente de segunda mano, y cuyas obras no se conservan. Por ejemplo el Abū ʻUṭmān Ṣaʻīd ibn Fatḥūn ibn Mukrān, conocido como al-ḥimār, «el borrico», apelativo que no tiene ninguna connotación despectiva, pues, como subraya Dunlop, sería el equivalente en griego a «philoponos» o «amigo del trabajo», dada su entrega en cuerpo y alma a su profesión. Las noticias que se tienen de él se deben a Ibn Ḥazm, al-Maqqar y a Ṣāʻid al-Andalusī los cuales le dedican términos enormemente elogiosos y lo califican como persona muy conocida en aquellos momentos entre los círculos filosóficos. Natural de Zaragoza, descolló en matemáticas, concretamente en geometría, en lógica y gramática, siendo maestro, además, de al-Kattānī. Por añadidura, fue un experto en música (cualidad que también se da en Avempace). Pero lo más saliente es que escribió dos libros, hoy perdidos, uno de ellos titulado *Šayarat al-ḥikma, El árbol de la sabiduría,* que era una introducción a todas las ciencias filosóficas. El otro, cuyo título no se conoce, era un tratado sobre la rectificación y catalogación de las ciencias filosóficas a la manera del *Catálogo de las ciencias* de al-Fārābī.

A partir de estos autores, en la filosofía andalusí, Aristóteles empieza a ocupar el primer plano del pensamiento musulmán occidental. Y el primero que dio a conocer en el Occidente tanto musulmán como cristiano las obras de Aristóteles, comentando varias de sus obras fue Avempace, al que seguirá luego Ibn Rušd o Averroes (1126- 1198).

---

[32] Libro de las soluciones divinas [acerca de las religiones], Trad. de M. Asín Palacios. 5 vols., Madrid, 1927.

[33] Los caracteres y la conducta , Trad. de Asín Palacios, M. , Madrid, 1916.

[34] El collar de la paloma, Trad. de E. García Gómez Madrid, 1966, con prólogo de Ortega y Gasset.

De este modo, el primer aspecto importante de Avempace es que fue el primero en entrar en contacto con la mayor parte de la obra del Estagirita, comentándola y haciendo sus aportaciones personales de gran valor. Todo lo cual demuestra que el *corpus* aristotélico fue ya conocido en al-Andalus a partir de comienzos del siglo XI, entrando por el Reino de Taifas de Zaragoza, si bien Avempace conoció algunas obras del Estagirita, tal vez no en su versión completa y original árabe, sino a través de resúmenes hechos en Oriente. Es la tesis defendida por Paul Lettinck y Josep Puig[35], lo cual no quita que ciertas obras aristotélicas las conociera en versión original, siempre en árabe, tal como salieron de la *bayt al-ḥikma,* de Bagdad. Por otro lado, en su labor de comentarista, Avempace se aparta en ocasiones de las doctrinas del Estagirita, siguiendo, entre otras, ciertas tesis sobre todo de su admirado al-Fārābī (del cual, sin embargo, en ocasiones también se aparta para dar su opinión personal) con algunos elementos neoplatónicos, aparte de otros estoicos, del ṣūfismo y de la magna obra Šīʽīta conocida como las *Rasā'il ijwān al-ṣafā', Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza.* que conocería en Zaragoza, ciudad a la que la trajo desde Oriente el médico al-Kirmānī hacia el año 1060[36]. Y este es el primer mérito de Avempace: el haber sido el iniciador del estudio y comentario de Aristóteles, antes que el gran Averroes, el cual admira y sigue en muchos puntos al autor zaragozano.

El segundo mérito de Avempace son sus valiosas aportaciones al mundo científico (física, astronomía, medicina), aparte del musical y poético, como veremos más adelante.

Tercero, porque, además de sus propios y, a veces, originales, comentarios a la obra del Estagirita, es el primer filósofo que hace su propia filosofía de modo muy personal, haciendo gala de sus amplios conocimientos filosóficos y científicos.

Cuarto, por los múltiples testimonios de sus contemporáneos que lo tuvieron por el más grande de los filósofos de al-Andalus, tal como lo hemos visto por boca de Ibn Ṭufayl en el texto arriba citado. Opinión ésta tanto más valiosa cuanto que, para esas fechas, Ibn Ṭufayl ya conocía a Averroes, por el cual sentía una profunda admiración.

---

[35] Letinck, P., Aristotle's Physics & its Reception in the Arabic World. With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bājja's Commentary on the Physics, Brill, Leiden, 1994, p. 32; Puig., J., “Aristotelismo en al-Andalus (A través del ejemplo del De generatione [de Avempace]", en Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, vol XXI, 1993-1994, pp. 49-69; Avempace. Libro de la generación y corrupción. Ed. y Trad. de Puig,J. C.S.I.C., Madrid, 1995, p. XXIII.

[36] Marquet, Y., La philosophie des Ihwāb *al-ṣafā*, Eudes et documents, Alger, 1973; Bausaani, A., L'Enciclopedia dei Fratelli della purità, Istituto Universitari Orientale, Nápoles, 1978; Lomba, J., El Ebro puente de Europa, Mira Editores, Zaragoza, 2002, pp. 162-179.

Y quinto, porque Avempace es un exponente de la gran cultura científica y filosófica de la región norte de al- Andalus, llamada primero la Frontera Superior, *al-Ṭagr al-aʿlà* y luego *Reino de Taifas,* en ambos casos con su capital en Saraqusṭa, Zaragoza[37]. Siempre se ha considerado la historia de al-Andalus como si únicamente se hubiera extendido éste por el Sur de la Península Ibérica y su vida se hubiera circunscrito a las ciudades de Córdoba, Sevilla y Granada, entre otras, olvidando casi por completo el norte, excepto en ocasiones Toledo. Y, sin embargo, nada más lejos de la realidad histórica: esta zona norteña floreció de una manera espectacular en el panorama general de al-Andalus y del islam. Una historia del islam peninsular, de al-Andalus, abarca con igual fuerza y profundidad desde las cercanías de los Pirineos y Cantabria hasta Tarifa, desde Barcelona, Tortosa y Levante hasta las costas del Atlántico[38]. Esta Taifa zaragozana gozaba de varias ventajas que propiciaban su especial valor científico e intelectual: abierta al Mediterráneo estaba en contacto más directo con los grandes centros del saber orientales de los cuales se aprovechaba, entre otros medios, a través de la peregrinación ritual a la Meca que solía iniciarse en los puertos mediterráneos de esta zona. Esta peregrinación era aprovechada por muchos intelectuales para quedarse en oriente largas temporadas, aprovisionándose de libros y oyendo las enseñanzas de los grandes maestros. Es la razón por la que bien podemos suponer que las obras científicas y filosóficas (sobre todo aristotélicas) entraron en la Península Ibérica por esta región. Por otro lado, esta zona gozaba del privilegio de estar en contacto directo con la Europa cristiana, sin tierra de nadie por en medio, como ocurría en otras zonas fronterizas de al-Andalus. Prueba de esta superioridad cultural de la región, es que, a la caída del califato y a la vista de los desórdenes políticos del sur de al-Andalus, muchos intelectuales tanto musulmanes como judíos, se refugiaron en el Reino de Taifas de Zaragoza, al amparo del mecenazgo de sus reyes, tanto de la dinastía tuŷibí como de la hūdí.

---

[37] En la nota 1 de esta introducción se dieron algunos datos sobre esta región de al-Andalus.

[38] Puede consultarse: Bosch, J., "El Reino de Taifas de Zaragoza; algunos aspectos de la cultura árabe en el Valle del Ebro", en Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita, Zaragoza, 1960, pp. 7-67; Grau, M., "Contribución al estudio del estado cultural del Valle del Ebro en el s. XI y principios del XII", en Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, 1958, pp. 229-272; Lomba, J., La filosofía islámica en Zaragoza, Diputación General de Aragón, Zaragoza, 2ª Ed. 1991; La filosofía judía en Zaragoza, Ibidem, 1987; "El Islam en el Valle del Ebro: La cultura filosófica y científica", Actas de la V Semana de Estudios Medievales. Nájera, del 1 al 5 de Agosto de 1994, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1995, pp. 175-190; El Ebro Puente de Europa. Pensamiento musulmán y judío, op. cit.: Corral, J. L., Aragón musulmán, Guara Editorial, Zaragoza, 1986., Vernet, J., El Valle del Ebro como nexo entre Oriente y Occidente", en Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, 1950, pp. 249-286.; Turk, A., El Reino de Zaragoza, Instituto Egipcio, Madrid, 1978; Viguera, M.J., Aragón musulmán, Librería General, Zaragoza, 1981; El Islam en Aragón, Caja de Ahorros de la Inmaculada, Zaragoza, 1995.

Sin embargo, volviendo al caso de Avempace, sorprende el olvido en que ha dormido su figura hasta el año 1900 en que empezó a interesarse por él Asín Palacios como se verá en la introducción historiográfica a las obras del mismo.

A continuación se expondrán en líneas generales algunos campos en los que descolló Avempace, terminando con su pensamiento filosófico personal.

4. Avempace músico y poeta

Sobre esta primera dedicación de Avempace, todos los autores, Ibn Abī Uṣaybīʽa e Ibn Jāqān entre otros, coinciden en que tenía unas especiales dotes para el canto y para la música (tanto para la composición como para la ejecución) y que escribió un extenso tratado titulado *Fī-l-'alḥān, Sobre las melodías musicales,* hoy perdido (lo que se conserva se reduce a una breve carta), además de un comentario al libro sobre la música de al-Fārābī, *Kitāb al-mūsīqā al-kabīr, El Gran Libro de la Música* que, según al-Maqqarī, hacían inútiles todos los libros que se habían escrito antes sobre este tema, incluido el propio de al-Fārābī[39].

De hecho, en su Libro sobre el alma, dedica un amplio capítulo, el sexto[40], a la audición, con una clara intención de aplicarlo a la música, a la vez que demuestra un gran conocimiento de la misma. Un buen ejemplo es el siguiente párrafo, en el que conservo los términos técnicos árabes, aclarándolos en notas a pie de página: "El efecto de esta sensación es obvio en las cuerdas del laúd, pues hallamos que al pulsar el *bamm*[41] en el nivel del *muṭlaq*[42] vibra lo que está sobre la *maṭnà*[43] pero no se mueve lo que está sobre el *zīr*[44], ni lo que está sobre el *maṭlaṭ*[45]; y del mismo modo si vibra el *maṭlaṭno* vibra el *zīr*, y si ponemos el dedo sobre la *sabbāba*[46] del *zīr* , se pondrá en

---

[39] Este libro fue publicado por Erlanger, La musique Arabe, Paris, 1930 y traducido por el mismo en Paris, 1935.

[40] Libro sobre el alma, Trad. J. Lomba, Trotta, Madrid 2007, pp. 90-91.

[41] Conservo los términos técnicos musicales que utiliza Avempace, con sus las equivalencias, siguiendo a al-Fārūqī, L.I., An annotated Glossary Arabic Musical Terms, Connecticut, 1981. Laúd viene expresado por ʽūd. Bamm es la primera cuerda del laúd y la más grave (An annotated, op. cit., p. 29).

[42] Según al-Fārūqī, L.I., An annotated Glossary Arabic Musical Terms, Connecticut, 1981, muṭlaq, puede ser o un ritmo libre o bien, mejor en este caso, una de las seis escalas mencionadas por ʽAbd al-Qādir ibn Gaybī (m. 1435), conocidas como aṣaīʽ o mawāŷib y que se remontan al s. X, las cuales eran: muṭlaq, mazmūm, musarray, muʽallam naḥmūl y muŷannab y que vendrían a desempeñar un papel similar al de los ocho modos griegos.

[43] Se trata de la segunda cuerda del laúd. (An annotated, op. cit., p. 176).

[44] Primera cuerda más aguda del laúd (An annotated, op. cit., p. 402).

[45] Tercera cuerda del laúd (An annotated, op. cit., p. 176).

[46] Se refiere al traste del laúd que solía pisarse con el dedo índice (An annotated, op. cit., p. 286).

movimiento lo de encima[47]; y lo mismo sucede en la escala que es equivalente, porque son similares"[48].

Y no solamente trabajó en la música como teoría y como práctica sino que, como hicieran Platón, Aristóteles, Arístides Quintiliano y el propio al-Fārābī, estableció las correlaciones entre las diversas clases de melodías y el temperamento humano, planteando así una interesante temática estética, moral, psicológica y educativa dentro de la música. Valgan como ejemplo estas afirmaciones de Avempace, al hablar de los efectos de la música en el alma: "Si se produce una afinidad y concordancia de caracteres el alma siente un anhelo y entonces actúa y expansiona su incorporeidad espiritual y se regocija emanando afabilidad de su materia incorpórea"[49].

De este modo, y aplicando de forma más directa la influencia de la música en el alma, podemos decir que el principio que explica la incidencia directa de los sonidos del laúd en la psique del receptor es la afinidad existente entre cada una de las cuerdas de este instrumento y cada uno de los cuatro tipos humanos: colérico, sanguíneo, flemático y melancólico. Al primer tipo se le transmite alegría tañendo persistentemente la cuerda *zīr;* cuya finura y delicadeza es afín con el temperamento colérico; la cuerda *maṯnà,* por otro lado, es capaz de alegrar y regocijar a las personas de carácter sanguíneo, mientras que la cuerda *bamm* lleva a la tristeza y llanto en el flemático a la vez que la *maṯlat* provoca sensación de miedo y terror en el melancólico[50]. En cuanto al sonido de cada una de las cuerdas en el laúd, Avempace anota que se corresponde a una relación proporcional interna consistente en que cada cuerda duplica en intensidad acústica a la precedente, lo que posibilita a su parecer el que entre en armonía con cada uno de los temperamentos humorales señalados.

Sin embargo, esta fama de buen cantor y músico le trajo, además de las alabanzas, muchos sinsabores, como es el caso de Ibn Jāqān que dice de él que: "se pasó la vida cantando y tocando. Su corazón rebosaba de vanidad y soberbia. Hizo de la música un comercio y su entusiasmo por ese arte era tal que se iba tras cualquier gañán a quien oyera cantar llevando las bestias al abrevadero. Gastaba el tiempo en oír aires musicales sin dedicar a otras ocupaciones momento alguno: esta fama es la que le ha dado publicidad y renombre"[51].

Así mismo, destacó como poeta. Al-Maqqarī dice de él: "Sus poemas entusiasmaban y conmovían los corazones. Las nacaradas perlas de los mares habrían deseado ser ensartadas en sus versos.

---

[47]En efecto, al pisar dicha sabbāba se producía un tono superior al del muṭlaq (An annotated, op. cit., p. 286).

[48] Libro sobre el alma, op. cit., p. 90.

[49] Ibn Bāŷŷa, Kalām fī l-alḥān, ed. al-ʿAlawī, en Rasā'il fallsafiyya li-Abī Bakr ibn Bāŷŷa, op. cit pp. 82-83.

[50] Kalām *fī l-alḥān*, op. cit. p. 82.

[51] Tomado de Asín Palacios, "El filósofo zaragozano Avempace", op. cit., 7 (1900), p. 280.

Como los más rasgados ojos gustan hermosearse con el antimonio, los asuntos más poéticos pedían ser embellecidos con las galas de sus cantos. Sus poesías, en fin, tenían la virtud de disipar la tristeza y el dolor de los corazones de los hombres"[52]. Incluso se conservan algunos poemas y anécdotas, en que mezclaba su ingenio, conocimientos científicos y dotes poéticas. Basen como muestra tres ejemplos de versos, de entre los varios que se conservan de él:

> "Jueves era, sí, jueves, y por la noche
> cuando nos despedimos más fundiéndonos.
> -Partió llevando el alma mía-.
> Cada vez que exclamo rogándola retornar,
> mi alma replica: "¿regreso a dónde?
> ¿acaso a un esqueleto sin carne ni sangre?".
> Ya no eres más que huesos que se quiebran derrumbándose;
> ojos ciegos por derramar tantas lágrimas vanamente,
> y oídos que, por rebelarse contra los censores,
> optaron por quedarse sordos para siempre".

El segundo ejemplo de poema de Avempace es la siguiente *muwaššaha* (composición estrófica en árabe clásico) que comienza con un tema amoroso y termina con un canto de alabanza o panegírico al Emir almorávide Abū Bakr ibn Ibrāhim ibn Tašufīn. Por cierto que Avempace con esta ocasión mostró una de tantas veces su ingenio, pues el Emir, al oír estos versos y alabanzas, se emocionó tanto que le prometió alfombrar de oro el camino hasta su casa. Avempace, Por su parte, temiendo que no lo pudiera cumplir su promesa se puso unas plantillas de oro en los zapatos cuando se fué:

> "¡Arrastra los flecos de tu vestido, al pasar,
> y une a la embriaguez, el amar!
> Enciende tu fuego con llama
> de plata, a la que el oro rodea,
> y de perlado aljófar, trama,
> que dientes de hurí saborea;
> la copa de vino al tomar
> como sólida agua y fluyente hogar,
> ya brilla la luz de la aurora
> ya el céfiro del jardín alienta.
> ¡No apagues la lámpara ahora,

[52] Ibidem, p. 280.

déjala, y el vino tienta!,
que la lluvia no cesa de llorar
y el jardín sonríe con el azahar.
El reino se adorna con tal sultán
como las perlas en un collar.
Dios no creó otro con tal afán;
luna y almizcle de perfumar.
Como la lluvia, como el alba y como el mar,
como Alí en las batallas y como Umar.
¡Qué león, qué valiente!
¡Qué lanza, qué batallador!
¡Qué espada, qué temple!
¡Qué ataque, siempre vencedor!
La espada se enjoya de rojo al cortar;
la lanza se trenza al degollar.
Siempre aparece velado,
como niebla que rodea la luna;
árabes y cristianos dicen a una:
¡Haga Dios siempre ganar
al alto emir Abū Bakr!"[53]

Por fin una anécdota significativa de sus dotes poéticas, a la vez que de sus conocimientos astronómicos y de su especial personalidad y carácter. Recuerda al-Maqqarī lo siguiente: "Cuéntase que se le murió a Avempace un íntimo amigo a quien entrañablemente amaba, y quiso pasar la noche velando su sepulcro en compañía de otros amigos suyos. Como era muy versado en la ciencia astronómica, sabía con exactitud la hora precisa en que había de ocurrir aquella misma noche un eclipse de luna. Púsose pues en silencio a componer dos estrofas dirigidas a la luna y en recuerdo de su amigo, empleando todo el tiempo que faltaba en pulirlas y ponerlas en música. Así que calculó faltaba ya poco para el eclipse, rompió Avempace el silencio de la noche con aquella su voz conmovedora, entonando los siguientes versos con una música apasionada y triste:

"Tu hermano gemelo
Descansa en la tumba
Y ¿te atreves, estando ya muerto,
A salir luminosa y brillante

---

[53] S. Stern, A., "Four Famous Muwaššaḥs from Ibn Busra´ Anthology", en al-Andalus, 23 (1958), p. 360-361.

Por los cielos azules ¡Oh luna!?
¿Por qué no te eclipsas? ¿por qué no te ocultas,
Y tu eclipse será como el luto
Que diga a las gentes
El dolor que su muerte te causa,
Tu tristeza, tu pena profunda?”
Y en aquel mismo instante se eclipsó el astro de la noche[54]”

Finalmente, a propósito de la música y poesía de Avempace hay que aludir a la tesis de García Gómez, según la cual Avempace hizo el descubrimiento de unir la música de estilo cristiano con la árabe. El resultado de esta mezcla fue, según el mismo García Gómez, la forma de *muwaššaḥa* llamada zéjel, el cual, al estar compuesto en árabe dialectal (no en árabe clásico) -carente, por tanto, de vocales largas y breves-, facilitaba la adaptación a la música cristiana[55].

5. La lógica y la clasificación de las ciencias de Avempace

Como se dijo en la biografía de Avempace, después de haberse dedicado a la música y poesía, se ocupó de la filosofía, concretamente de la lógica, a propósito de lo cual se recordaba la entrevista que mantuvo con Ibn al-Sīd de Badajoz en la que discutieron de lógica entre los dos, junto con los «fanáticos» seguidores del zaragozano, lo cual parece indicar que Avempace era reconocido entre sus coetáneos como un importante especialista en lógica. No solo eso sino que da la impresión de que los conocimientos lógicos andalusíes era algo nuevo, al lado de otros saberes más extendidos. No solamente eso, sino que en el Occidente europeo, era casi totalmente desconocida la lógica griega pues se reducía a la llamada *logica vetus* integrada únicamente por las *Categorías, De interpretatione,* más la *Isagogé* de Porfirio y los comentarios de Boecio, ignorándose por completo el resto, a saber: *Analíticos Primeros, Analíticos Segundos, Tópicos* y *Argumentos Sofísticos,* además de los comentarios griegos a estas obras y la lógica estoica. Todo este material, cuando se pase luego del árabe al latín, constituirá en Europa el gran instrumento del racionalismo llamado la *logica nova.* Y en esta renovación de la lógica, tanto en al-Andalus como en Europa, desempeñó un papel fundamental Avempace.

Sin embargo, la labor de éste hay que enmarcarla en la tarea lógica anterior andalusí. En efecto: hacia la segunda mitad del s. X era conocido en al-Andalus parte del *Organon* aristotélico en árabe puesto que el matemático cordobés ʿAbd al-Raḥmān ya había hecho un comentario al mismo. Sin

[54] Tomado de Asín Palacios, “El filósofo zaragozano Avempace”, op. cit., 8 (1900), p. 349.

[55] Ver García Gómez, E., Todo Ben Quzman, Madrid, 1972, III, p. 35 y Rubiera, M.J., Literatura hispanoárabe, Madrid, 1992, pp. 164-165.

embargo, la lógica no fue bien vista por los alfaquíes ortodoxos los cuales reaccionaron contra ella bajo las acusaciones de herejía e impiedad por fiarse de la lógica más que de la pura fe y adhesión ciega a la Revelación y texto coránico. No obstante, a partir de la segunda mitad del s. XI, se produce un desarrollo en la lógica andalusí, por manos de Ibn al-Sīd y, sobre todo de Abū Ṣalt de Denia (1067-1134) el cual lleva a cabo una labor lógica importante, en particular a través de su libro *Taqwīm al-ḍiḥn, Rectificación de la mente,* en cuyo prólogo anuncia que tratará de los universales, de las diez categorías de la interpretación, del silogismo y sobre la demostración[56].

Y en este ambiente surgirían los numerosos comentarios de Avempace a la lógica, al *Organon,* de Aristóteles (los cuales pueden verse en el listado de sus obras), la cual lógica habría entrado ya completa muy a finales del s. XI o a principios del s. XII, junto con los comentarios a la misma de al-Fārābī que tanto utilizó Avempace. De hecho, Ibn Ṭufayl señala la importancia de Avempace en sus conocimientos y obras sobre lógica, al decir en su *El filósofo autodidacto* que sus obras principales eran los tratados de lógica, el *Régimen del solitario* y su *Libro sobre el alma"*[57].

Sobre las fuentes de Avempace en sus tratados de lógica, además de los comentarios de al-Fārābī a la lógica aristotélica pudieron influir en los de Avempace, las *Rasā'il Ijwān al-ṣafā', Enciclopedia de los Hermanos de la pureza,* citada más arriba, la cual constaba de cuatro partes, la primera de las cuales trataba de la lógica y de las ciencias físicas y matemáticas, la segunda de las ciencias naturales, la tercera de la metafísica y la cuarta de la mística, la astrología y la magia. Y a través de esta Enciclopedia y de otros tratados, probablemente se hallen elementos estoicos en la obra lógica de Avempace[58]. No parece que Ibn al-Sīd influyese en absoluto en la lógica de Avempace, sino más bien parece que fue lo contrario, a juzgar por el texto antes citado.

A la vista del listado de las obras de Avempace se podrá apreciar la importante producción del mismo sobre lógica (se calcula que compuso catorce libros, algunos de ellos, por desgracia, perdidos) y la importancia de sus tratados. Su pensamiento en todo cuanto se va a exponer se puede extraer de toda su obra acerca de la lógica, pero, sobre todo de su *Kitāb min Isāgūŷī*[59].

---

[56] Para una visión general de la presencia de la lógica aristotélica en el mundo árabe, puede verse Madkour, I., L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, Paris, Vrin, 1969.

[57] El filósofo autodidacto, op. cit., p. 37.

[58] Puede consultarse el trabaja de Carmen Eguilaz: "Los tratados de Lógica de Ibn Bāŷŷa incluidos en el Manuscrito nº 612 de El Escorial (Nota Previa)", en Actas del I Congreso de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1992, pp. 257-261.

[59] Avempace, Kitab min Isaguyi, que se halla en al Manuscrito de El Escorial y de Oxford, con distintos títulos Abḥāṯ, 23 (1970, pp. 33-54. Véase en las obras de Avempace la titulada Taʿālīq li-Abī Bakr Muḥammad ibn Yaḥyà al- Ṣā'ig-raḥima-hu Allāh- ʿalà kitāb Abī Naṣr al-Fārābī - raḥima Allāh ʿan-hu (min Isāguyāŷī. Min-hā fī l-madjal wa-l-fu ṣūl. Allí se encontrarán más detalles y la inclusión de la obra citada arriba en ésta.

Y, en primer lugar, antes de abordar directa y brevemente la misma lógica de Avempace, es preciso ver la clasificación de las ciencias que hace y el lugar que entre ellas ocupa la lógica. Este tema del orden y clasificación del saber preocupó mucho a los filósofos árabes, entre otras cosas, para situar las ciencias religiosas y la teología o kalām, dentro de los nuevos conocimientos, aparte del interés que tenía para la investigación y la enseñanza el establecimiento de un orden curricular de las ciencias.

El primero en todo el mundo del pensamiento árabe que se ocupó del tema fue al-Fārābī en su libro Ihsa´ al-`ulum, La clasificación de las ciencias, que pasará como clásico, influyendo, además, en Aempace, haciendo el filósofo oriental la siguiente división: 1. Lenguaje y lógica 2. Teóricas: Matemáticas, Física, Metafísica: Filosofía primera, Primeros Principios, Teología Filosófica. 3. Prácticas: Política, Derecho, Teología.

En al-Andalus se ocupó, posteriormente de este tema Ibn Ḥazm (994-1065) que compuso un tratado muy completo sobre el tema, titulado Risāla fī marātib al-ʿulūm, Tratado sobre la ordenación de las ciencias.

Posteriormente, Avempace, siguiendo, como se ha dicho, a su maestro al-Fārābī, se ocupa de la clasificación de las ciencias y del lugar en que sitúa a la lógica dentro de ellas. En consecuencia, Avempace adopta la clasificación de las ciencias de al-Fārābī, definiendo brevemente la filosofía, la teología, las ciencias de la naturaleza, las matemáticas, la ética y las ciencias morales. A su vez, divide las matemáticas en siete disciplinas (aritmética, geometría, óptica, astronomía-astrología, música, ciencia de los pesos y mecánica). E igualmente distingue dentro de la mecánica: mecánica aritmética, geométrica, celeste, de los pesos, musical y óptica.

Y de todo este comentario a al-Fārābī, se sitúa la reflexión que hace sobre el papel que juega la lógica y su relación con la filosofía ya que se aparta claramente de la doctrina de al-Fārābī.

Aborda Avempace la cuestión de si la lógica es un instrumento de la filosofía o si debe ser considerada como una parte de ella. Recordemos que entre los filósofos árabes no hubo un acuerdo sobre este particular, manteniendo unos que la lógica era un mero instrumento de la filosofía en cuanto que servía para determinar el «correcto pensar» opinando otros que era una parte de la filosofía y, por fin, otros que era a la vez parte e instrumento del filosofar.

Avempace adopta esta última posición y explica que: "El arte de la lógica comprende todo lo relativo a la opinión correcta del intelecto del hombre respecto de los seres junto con la reflexión del ser en cuanto tal. En su relación con la opinión correcta y su conocimiento es un instrumento en la comprensión de lo que es correcto y de la verdad sobre los seres. Y cuando es así, se torna un instrumento para la filosofía y no en una parte de ella. Y en lo que se refiere a los seres, su

conocimiento (el de la lógica) es el conocimiento de las clases de seres. De este modo, se convierte en parte de la filosofía. Y ambas cosas le pertenecen”[60].

Avempace, por consiguiente, considera a la lógica tanto un instrumento como una parte de la filosofía y, por tanto, se aparta de la opinión de al-Fārābī, quien se inclina a considerarla como un instrumento, como una introducción preparatoria para la filosofía, puesto que es ella la que dispone a la mente humana para discernir entre lo que conduce al hombre a su fin último y perfección suprema y lo que le aleja de este fin[61].

Después de tratar sobre la lógica, Avempace se ocupa de las artes silogísticas resumiendo la doctrina de al-Fārābī expuesta por este en su al-Majdaj ilà al-manṭiq, *Introducción a la lógica.* Las artes silogísticas, dice Avempace, son cinco: filosofía, dialéctica, sofística, retórica y poética. A continuación señala el método de razonamiento que caracteriza a cada una de ellas y lo que lo define.

El razonamiento demostrativo, sigue Avempace, es el único que conduce a la certeza. El dialéctico, en tanto que se apoya solamente en opiniones probables, solo proporciona verosimilitud. El sofístico conduce a la falsedad. El retórico sólo ofrece opiniones persuasivas que, dice, “hacen que el alma se fíe de las cosas”[62] y, por último, el poético, proporciona imágenes que producen placer y dolor.

Añade Avempace que ni el razonamiento poético ni el retórico ni el sofístico ni el dialéctico tienen influencia en la elaboración de las argumentaciones relativas al objeto de las ciencias (para las que solo vale la demostración apodíctica) aunque sí la tengan en lo que al conocimiento del común de la gente se refiere.

Se observa cómo Avempace intenta compaginar lo que dice al-Fārābī en su *Introducción a la lógica* sobre los tipos de razonamiento con lo que el mismo al-Fārābī explica en el Capítulo Primero de su Fusul yụṭāyu ilayhā fī ṣināʻa al-manṭiq. Capítulos extractados sobre la ciencia de la lógica, donde señala los distintos usos que un mismo término puede tener. A saber, el significado y uso técnico para cada ciencia y el significado y uso vulgar.

---

[60] Kitab min Isāgūŷī, Ms. de El Escorial, fol. 6 v. 5.

[61] Ramón Guerrero, R., “Al-Fārābi lógico: su ‘Epístola de introducción al arte de la lógica’, Homenaje al Prof. Daría Cabanellas, Granada, 1987, vol. I, pp. 445-454.

[62]Kitab min Isāgūŷī , Ms. de El Escorial, fol. 6 v.

6. Avempace botánico y farmacólogo.

Los tratados de botánica y farmacología unida a la medicina fueron muy abundantes en el mundo árabe. En efecto, desde que varios médicos y farmacólogos cordobeses, entre los que destaca Ibn Yulŷul, revisaron en el s. X la versión árabe de la *Materia médica* de Dioscórides, toda una larga lista de botánicos siguieron en la misma labor, como son el judío Ibn Yanāḥ (m. en Zaragoza h. 1040), Ibn Wafīd, el Abenguafith de los farmacólogos latinos medievales (m. en Toledo 1075), al-Rumaylī (fl. en Almería s. XI), el judío Ibn Buklāriš (m. en Zaragoza s. XII), Ibn al-Bagūniš (m. en Toledo, 1052) y al-Bakrī (m. 1094), todos ellos anteriores o casi contemporáneos de Avempace, a los cuales habría que añadir un botánico anónimo del s. XI-XII[63], Abū-l-ʿAlā' Zuhr, el Avenzoar de los cristianos (1060-1131) y su hijo Abū Marwān ʿAbd al-Malik ibn Zuhr (1091-1131), Abū Yaʿfar Aḥmad ibn Muḥammad al-Gāfiqī (m. a mediados del XII), Maimónides (1135-1204), Ibn Rušd (1126-1198), Ibn Rūmiyya (1166-1240) e Ibn al-Bayṭār (1197-1248), todos ellos también o contemporáneos de Avempace o posteriores a él. Se trata, por tanto de una larga historia en la que uniendo medicina, farmacología y botánica, al-Andalus presenta un nutrido grupo de estudiosos que llega a cotas mucho más altas, con creces, de las logradas por los griegos y que sólo serán superadas posteriormente por Linneo (1707-1778)[64].

Y dentro de este rico panorama, surge Avempace que escribió, en colaboración con Abū-l-Ḥasan Sufyān al- Andalusī, el *Libro de las experiencias,* con el que se quería completar el libro sobre medicamentos simples del toledano Ibn Wāfid (muerto en 1075), el Abenguefith de los farmacólogos latinos medievales. Pero este libro de Avempace se perdió aunque se sabe de él por las más de doscientas alusiones y citas que de él hace el malagueño Ibn al-Bayṭār (h. 1190-1248) que testimonian el gran saber botánico de Avempace[65].

---

[63] Se ha publicado la reimpresión facsímil de la versión hecha por Asín Palacios, titulada Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo hispano-musulmán (siglos XI-XII), Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1994. La edición original de Asín está hecha en Publicaciones de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, Madrid, 1943.

[64] Para una información detallada de esta historia botánica andalusí, que además ofrece una bibliografía totalmente puesta al día, puede consultarse: Samsó, J., Las ciencias de los antiguos en al-Andalus, Mapfre, Madrid, 1992, sobre todo las páginas: 110-124, 267-276 y 361-383.

[65] Joëlle Ricordel, "Traité sur la thériaque d'Ibn Ruṣḍ (Averroes") en Revue d´Histoire de la Pharmacie, XLVIII, n. 325, 2000, pp, 81-90; "Ibn Bâdjdja y la farmacología: Libro de las dos experiencias sobre los medicamentos simples de Ibn Wâfid" en Las Raíces de la cultura Europea. Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba, Zaragoza, 2004, pp. 241-254.

Sin embargo, se conservan dos tratados: uno, tiene el título de *Kalām ʽalà baʽḍ kitāb al-nabāt, Tratado acerca de algunos libros "Sobre las plantas"* que fue editado y traducido por Asín Palacios[66]. El otro, se titula *Wa-mi qawli-hi fi-l-nīlūfar, De su discurso sobre el nenúfar*[67]. Pero hay que advertir que este último se halla casi íntegro, como capítulo especial (añadiendo ciertos matices interesantes), dentro del primero, razón por la cual, el que realmente ocupa un lugar más importante es éste, el tratado *Sobre las plantas,* al cual me voy a referir a continuación.

El libro tiene mucha importancia porque gracias a él podemos decir que Avempace, junto con Averroes e Ibn Zuhr o Avenzoar, resulta ser el eslabón entre los dos grandes botánicos andalusíes: al-Bakrī (muerto en 1094) y al-Gāfiqī (muerto en 1166). Por otro lado, parece ser que esta obra influyó directa o indirectamente en el *De vegetalibus, Sobre los vegetales*, de San Alberto Magno.

No se trata de un comentario a algún tratado botánico de Aristóteles sino de una obra totalmente original de Avempace. A aquel solamente lo cita tres veces y una de ellas, precisamente, para advertir que no llegó a conocer ninguna obra suya de este género. El texto está escrito en un estilo sumamente seco, duro, monótono, a veces ininteligible y va dirigido a un público selecto, especializado en la materia.

En la primera parte da los caracteres generales del reino vegetal para luego pasar, en la segunda, a las diferencias esenciales y específicas que hay entre las plantas, haciendo una clasificación de las mismas que ofrece el interés de sacar a colación ejemplos muy concretos que enriquecen los catálogos de los botánicos medievales, tanto latinos como árabes.

La primera parte es la más extensa. En ella, siguiendo a Aristóteles, señala a la posesión de la potencia nutritiva como primera característica de todo ser vivo vegetal. Y añade otras dos notas esenciales más: la de no poderse trasladar las plantas para buscar alimento y la de la ausencia de sensibilidad. Sin embargo, Avempace, a pesar de negar que las plantas se muevan para buscar el alimento, admite el hecho de la traslación vegetal en ciertos casos, pero atribuyéndolo no a la sensibilidad, de la que carecen, sino solamente a factores fisicoquímicos y mecánicos propios de los elementos y cualidades primarias aristotélicas cuales son la humedad del aire y del agua o el calor del sol; por ejemplo, como es el caso del nenúfar y de algunas plantas acuáticas.

Sobre las plantas parásitas y acuáticas que viven sin raíz en la tierra, Avempace se plantea el problema de si existe una línea divisoria clara entre lo animal y lo vegetal, así como entre lo mineral y lo vegetal e incluso entre el animal y el hombre. Uno de los ejemplos típicos es el del nenúfar el

---

[66] Asín Palacios, M., "Avempace botánico", en Al-Andalus, V (1940), pp. 255-299.

[67] Lomba, J., "Avempace: Tratado sobre el nenúfar", en Homenaje al Prof. Horacio Santiago, C.S.I.C., Madrid, 1998, y. II, pp. 931-952.

cual ocupa un lugar intermedio entre las plantas marinas y las terrestres e incluso entre el animal y el vegetal. Otros casos de no diferencia de reinos son el de la esponja de mar, el del avestruz y el del mono. Pero no entra a fondo en el problema ni se puede decir que sea un precursor del evolucionismo, como pudieran serlo, por ejemplo Yāḥiz o Masʿūdī.

Igualmente alude de pasada Avempace al problema de la variabilidad de las especies vegetales entre sí, como por ejemplo, la de la acacia respecto al sicomoro y la del trigo hacia la cebada. Pero tampoco se puede decir que sea un defensor de la transformación intraespecífica. Sólo plantea algunos hechos que, por cierto, ya habían sido detectados y expuestos en el *Sobre las plantas* de Aristóteles.

Avempace señala otra característica del reino vegetal: el de la reproducción, la cual le acerca al mundo animal. Con este motivo pasa al problema del sexo de las plantas. Aristóteles había rechazado de plano la sexualidad vegetal atribuyendo la reproducción a la nutrición y al crecimiento, cosa que, según Sarton, retrasó el descubrimiento de la sexualidad vegetal hasta Camerarius (1694). Avempace se plantea el tema pero no lo soluciona, aunque tampoco se cierra, como lo hizo Aristóteles, a la posibilidad de que haya tal sexualidad en el reino vegetal.

Finalmente, trata del fenómeno de la nutrición de las plantas. Pero en este punto no aporta nada nuevo y se limita a seguir al pie de la letra la doctrina del Estagirita. El calor natural de las plantas, dice, igual que ocurre en los animales, altera en ellas el alimento que viene de los elementos agua y tierra; y, ayudado por el aire ambiental que procede del movimiento solar, produce la cocción y digestión del alimento. De toda esta temática, lo que más interesa científicamente son las analogías que establece entre los seres animales y los vegetales.

En la segunda parte del libro, Avempace clasifica las plantas, basándose en criterios anatómicos y funcionales y atendiendo al medio físico en que crecen. Así, las distribuye en: plantas con raíz y sin ella; autónomas o parásitas; terrestres y acuáticas; marinas y pantanosas; esteparias, montañosas, pratenses y ribereñas; de climas cálidos y templados; silvestres y cultivadas; que viven bajo tierra y al aire libre, etc. A esta clasificación de las plantas añade otra según tengan raíces grandes o pequeñas; ramajes abundantes o escasos; con o sin tallo; con tallo erecto o a ras de suelo; con tallo único o múltiple; según sean las plantas anuales o no; de una sola estación o de todas; de larga o de corta vida; con hojas o sin ellas; con hojas grandes o pequeñas; con hojas caducas o perennes; con o sin espinas; de un solo color o de varios; con flor o sin ella; con fruto o sin fruto; con fruto con cáscara y sin pulpa o viceversa; inodoras o aromáticas, etc. Igualmente las divide según el uso que tengan: no comestibles o comestibles total o parcialmente; con sabores diferentes, gratos o desagradables; alimenticias, venenosas y medicinales; y estas últimas, las medicinales, las clasifica en antipiréticas y caloríficas, laxantes y diuréticas; útiles para un solo

miembro del cuerpo, para una enfermedad concreta o como antídoto. Y así prosigue en el análisis de sus diversas utilidades.

Esta obra de Avempace, pese a su brevedad, es una verdadera joya de la literatura botánica en general y, más en concreto, de la producida en la Frontera Superior o Reino de Taifas de Zaragoza, donde también apareció otra sumamente valiosa y posiblemente contemporánea a la de Avempace, citada al comienzo de este apartado, la del médico judío tarraconense Yūnus ibn Isḥāq ibn Buklāris, titulada *al-muŷadwala fī-l-adwiya al-mufrada, Tablas sinópticas sobre los medicamentos simples*, conocida por *al-Mustaʿīnī* por estar dedicada al rey al-Mustaʿīn, en agradecimiento por la protección que le ofreció.

7. Avempace médico

Como ha podido verse por la aportación botánica y farmacológica, aparte de su biografía y de sus obras, la que hizo Avempace a la medicina fue también notable.

La medicina fue, de entre las ciencias, una de las más apreciadas por el mundo árabe, desde sus comienzos. Sus maestros fueron los griegos y alejandrinos (Hipócrates, Dioscórides, Galeno), a cuya medicina incorporaron los conocimientos de los curanderos persas haciendo de la medicina una ciencia, tanto teórica como práctica, muy bien estructurada, gozando la protección de todos los califas. Incluso crearon una nueva institución, la de los hospitales, dotados con numerosos médicos, el primero de los cuales se fundó en 707 en Damasco. Y el primer hospital para enfermedades mentales se fundó en Alepo hacia 1157. En al-Andalus, los más famosos fueron dos de Granada fundados en el s. XIV.

La anatomía no fue practicada por prescripción religiosa pues estaba prohibido deshacer cadáveres. Sin embargo, progresaron notablemente en patología, terapéutica, cirugía, higiene y oftalmología.

El primer médico universalmente famoso fue el persa Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī (864-932), conocido como al-Razes, Alrazes o Razes. Nació en Rayy, cerca de Teherán. Se caracterizó por su medicina eminentemente práctica, además de teórica uniendo todos los conocimientos de la medicina griega, siria y árabe antigua. Escribió alrededor de 230 obras. Entre ellas se encuentran *Kitāb al-ŷamīʿ al-kabīr, El Gran compendio [médico], al-ṭibb al-rūḥānī, Medicina espiritual,* que trataba las ramas de la medicina. Otra importante obra fue *Kitāb al-ḥāwī fī-l-ṭibb, Libro de compendio de medicina,* inmensa enciclopedia médica escrita en veinticinco volúmenes, conocida en Occidente como *Sistema de medicina.* Finalmente hay que mencionar el breve tratado titulado *Kitāb al Manṣūri,* dedicado al gobernador al-Manṣūr y conocido en el mundo latino como *Liber de medicina ad Almansorem* o *Liber Almansoris.*

Finalmente hay que citar al gran teórico de la óptica al-Ḥasan ibn al-Hayṭam (h. 965-1039) o Alhazen de Basora autor del *Kitāb al-manāzir, Óptica* o *Perspectiva*, el cual nos da un ejemplo de teoría científica a la vez que psicológica y estética de la luz y del color, muy expresivos del arte y concepción de la belleza árabes y que influirá poderosamente en el Renacimiento europeo gracias a la traducción de su obra hecha por Witelo[68].

Tras éstos el gran maestro oriental en medicina fue Avicena (980-1037), con su famoso, entre otras obras, *al- Qanūn fī-ṭibb, Canon de medicina,* enciclopedia de 14 volúmenes que pasó a ser libro de texto de las universidades europeas hasta el s. XVIII. Tuvo como profesión, aparte de su valiosa aportación filosófica, la medicina, lo cual se deja traslucir a lo largo de toda su obra en las muy frecuentes alusiones que hace a las enfermedades, medicamentos y métodos de curación.

Todos los dichos, solo por citar a algunos de los más importantes, Al-Andalus, también abundó en ilustres médicos como el granadino Ibn Al-Jatīb (1333-1375), el judío cordobés Maimónides (1135-1204), Ibn Ruŝd o Averroes (1126-1198), el sevillano Ibn Zuhr o Avenzoar (1095-1162), Abū-Qasim al-Zahrawī, conocido como Albucasis (936-1013) y otros muchos más.

Y, dentro de este intenso marco de la medicina árabe, oriental y andalusí, descuella Avempace que glosó y comentó las obras de Hipócrates y Galeno, al-Wafīd y al-Rāzī, aparte de una obra que figura entre los manuscritos de Berlín, titulada *Maqāla fī-ḥumayyāt, Tratado sobre las fiebres.* Todo ello podrá constatarse por su bibliografía. Avempace da la impresión de que siguió la medicina de al-Rāzī, más orientada a la praxis médica que a la más teórica de Avicena al cual parece ignorar en toda su obra filosófica y, desde luego, en la médica.

Desgraciadamente, así como su filosofía y farmacología ha sido bastante estudiada, la medicina de Avempace apenas se ha investigado. En todo caso, por un lado, como se ha dicho, se dedicó a la profesión de médico de forma muy intensa durante su vida. Y, por otro, en sus obras de pensamiento filosófico abundan las alusiones a la misma medicina, a la salud física y mental y a los autores clásicos griegos como Galeno e Hipócrates.

A pesar de todo, por otro lado, Avempace tiene muy claro el lugar que ocupa la medicina como ciencia subordinada a un fin más alto, como es la sabiduría, que es el fin supremo del hombre. Lo repite insistentemente, por ejemplo, en la *Carta del adiós*, donde dice: “Las virtudes intelectuales son o prácticas o teóricas. Las prácticas, resumiendo, son las artes y las facultades. Las artes son aquellas en las que se emplea el cuerpo, como la carpintería y la zapatería. Estas últimas están

---

[68] Para una visión sintética de su aportación científica y estética, ver Lomba J., El mundo tan bello como es. Pensamiento y arte musulmán, EDHASA, Barcelona, 2005, p. 257 y ss.

preparadas para sus [respectivos] efectos y para servir a otras cosas distintas a ellas mismas, pues las artes que son utilizadas para sus [propios] fines [a los cuales están destinadas], si realmente no los alcanzan, su ser se convierte en vano e inútil. Así pues, son servidoras por naturaleza. Las facultades tales como la medicina, la navegación, la agricultura, la oratoria y la estrategia, es evidente que son facultades dirigidas [o subordinadas][69]".

Tanto es así, que en *El régimen del solitario* al definir la ciudad perfecta, dice que en ella no serían precisos ni jueces (pues todas las acciones serían virtuosas) ni médicos (pues no habría excesos físicos ni vicios que dañasen el cuerpo): el amor regiría todas las relaciones humanas: "La ciudad perfecta se caracteriza porque en ella está ausente el arte de la medicina y el de la jurisprudencia y eso porque el amor une mutuamente [a sus habitantes] [los cuales, en consecuencia] no discuten entre sí en absoluto"[70]. Más aún, a la medicina que cura las enfermedades de la ciudad imperfecta no la considera ciencia, lo mismo que le pasa a la judicatura: "Esto es lo que prescribe la medicina de las almas; aquello, lo que establece la medicina de los cuerpos; y el [fin propio] de la judicatura, la medicina de la convivencia social. Pero es evidente que estas dos artes [la medicina y la judicatura] están por completo ausentes de la ciudad perfecta y por eso no se las considera ciencias. Y así, desaparece todo lo que venimos diciendo cuando se trata de la ciudad perfecta, del mismo modo que desaparece también la utilidad de estudiar [estas ciencias]. Cesan, por tanto, la ciencia de la medicina, el arte de la judicatura y las otras artes que han sido inventadas para regir la ciudad imperfecta"[71].

Es que la medicina, para Avempace, tiene como fin último la salud del alma y, en la medida en que está unida (no identificada) con el cuerpo, también se ocupa de éste, pero siempre puesta la medida en el alma. En efecto, al plantearse el tema de que el alma es distinta del cuerpo, dice: "Puesto que estamos decididos a tratar [este asunto, nos preguntamos] si [este tema] pertenece al estudio de los cuerpos en los cuales está [el alma] o si se trata de las cualidades que se relacionan con los cuerpos

---

[69] Carta del adiós y otros tratados filosóficos, Trad. J. Lomba, Trotta, Madrid, 2006, p.44,. Estos otros tratados contenidos en esta obra son Tratado sobre el Intelecto Agente, Tratado de la unión del Intelecto con el hombre, Sobre el fin del hombre, sobre la felicidad política y la felicidad en la otra vida o defensa de Abū Naṣr al-Fārābī, En adelante, las citas que se hagan a estas obras se harán dando el título de las mismas, aludiendo al título general del libro, v.g. como se hace en la cita que sigue. Y comentando el texto de arriba: lo mismo dice en el Tratado de la unión del intelecto con el hombre (en Carta del adiós y otros tratados) op. cit. p. 91. En caso de que se trate solamente de la Carta del adiós, se citará a ésta, sin más.

[70] El régimen del solitario, Introducción, traducción y notas de Joaquín Lomba, Trotta, Madrid 1997, p. 98. En adelante, las citas de El régimen del solitario, se harán sobre esta edición.

[71] El régimen del solitario, op. cit., p. 104.

en que se hallan, como puede ser, por ejemplo, la salud o la enfermedad, o de las acciones que se le atribuyen [al alma] como la ira o la satisfacción”[72].

De hecho, acude a la opinión de los médicos para establecer los tres tipos de alma que existen: “En la lengua de los árabes, «espíritu» se llama a lo mismo que se dice «alma». Los filósofos emplean [este término de «espíritu»] en sentido homónimo y, a veces, quieren indicar con él al calor natural, que es el primer órgano anímico. Por eso encontramos que los médicos dicen que los espíritus son tres: el espíritu natural, el espíritu sensitivo y el espíritu motor”[73].

Por todo ello, al solitario que se aísla interiormente de la sociedad que le impide lograr su fin último, la perfección consistente en la sabiduría y en su unión con el Intelecto Agente y los inteligibles (como veremos en el apartado de su pensamiento filosófico), le pide que conserve su salud para que logre la felicidad, conservación de la salud que conlleva una medicina individual preventiva: “Nosotros, en este tratado, nos proponemos [discutir] el régimen de este hombre solitario, pues es evidente que a este tal le ha alcanzado algo que no es natural. Trataremos, pues, de cómo debe regirse [este solitario] para que alcance la máxima perfección de su existencia. Y, de la misma manera que el médico dice cómo el hombre aislado en estas ciudades ha de habérselas a fin de que esté sano, ya sea conservando su salud, como escribió Galeno en su *Libro Conservación de la salud,* ya recobrándola, si es que la hubiera perdido, como expuse en *El arte de la medicina*, así, igualmente, este discurso va dirigido al brote aislado, [diciéndole] cómo conseguirá la felicidad, si es que no la ha encontrado, o cómo apartará de sí las circunstancias que le impiden lograrla [en su totalidad] o en lo que le sea posible de ella, bien según el objetivo final de su reflexión o según sus propósitos. La conservación [de la felicidad], que es semejante a la conservación de la salud, no puede darse en las tres [ciudades imperfectas] ni en la que es mezcla de las tres. Lo que piensa Galeno y otros es semejante a la alquimia y a la astrología”[74].

Esto es cuanto se ha podido deducir de su pensamiento médico a través de sus obras filosóficas.

8. La Física de Avempace

Desde el siglo XII se empieza a apreciar en al-Andalus un especial interés por la física, sobre todo por la teórica más que por la experimental y práctica. Y este interés está teñido por el afán en contrastar la física aristotélica, seguida por Averroes, con la neoplatónica, defendida precisamente y sobre todo por Avempace.

---

[72] Libro Sobre el alma, op. cit., p.26.

[73] El régimen del solitario, op. cit., p. 111.

[74] El régimen del solitario, op. cit., p. 103.

La física de Avempace se conocía solamente a través de los testimonios de Averroes, con los cuales Moody empezó a ocuparse del tema de una manera más detallada en 1951. Luego, Pines, en 1964, descubrió en el manuscrito de Oxford un tratado que contenía el comentario de Avempace a la *Física* de Aristóteles y una carta suya dirigida a su amigo Abū Yaʿfar Yūsuf ibn Ḥasday, un judío convertido al islam que emigró de al-Andalus a Egipto y con el que mantuvo abundante correspondencia Avempace. Posteriormente, Fakhry en 1977 publicó el texto árabe de dicho manuscrito y en 1978 y 1989 Ziyāda se volvió a ocupar de dichos comentarios, hasta que, por fin, en 1994 Paul Lettinck publicó el comentario de Avempace a la *Física* de Aristóteles teniendo a la vista los dos manuscritos, el de Oxford y el de Berlín. Las referencias a todos estos estudios pueden verse en la bibliografía sobre Avempace.

Las fuentes que emplea Avempace para su física, además del Estagirita, parecen ser el comentario a la *Física* de Alejandro de Afrodisia (s. III) y las ideas neoplatónicas de Juan Filopón (s. VI).

El interés que ofrece Avempace al comentar la *Física* de Aristóteles estriba, primero, en que es el único e inmediato predecesor indiscutible del gran comentador de la Física aristotélica, Averroes; y, segundo, en que difiere en algunos puntos del Estagirita, puntos que precisamente fueron objeto de discusión durante la Edad Media en Occidente.

A manera de resumen de los aspectos más importantes y originales de Avempace, dejando aparte aquellos en que simplemente sigue y comenta a Aristóteles, se puede decir lo siguiente.

Primero y, ante todo, uniendo la física aristotélica y la neoplatónica, distingue Avempace con el Estagirita entre movimientos naturales (caída de los cuerpos, por ejemplo) y los violentos (los provocados por la acción humana). Los violentos, para él, tienen dos factores: una fuerza motriz similar a la «fuerza impresa» de los movimientos naturales, situada en el proyectil proporcionada por el motor, tal como lo defiende Aristóteles, matizada por la «fuerza cinética» impresa en el móvil tal como lo propone Juan Filopón, y por una «fatiga» (utilizada por la física neoplatónica) que procede tanto del motor como de la resistencia que ofrece el móvil. Esta última puede ser nula si es que es muy pequeño el móvil. Y en cuanto a los movimientos naturales, según Avempace, no hay «fatiga» debida ni al móvil ni al motor.

Un caso intermedio entre el movimiento natural y el violento sería el que se observa en el plano inclinado porque, por un lado, éste, el plano inclinado, no ofrece resistencia y, por tanto, no ha lugar a que se exija una fuerza motriz que inicie ningún movimiento violento; pero, por otro, hay una «fatiga» en el móvil la cual es inversamente proporcional a la pendiente de la inclinación del plano y, en consecuencia, al haber resistencia, no se trataría de un movimiento natural.

En el tema de la caída de los graves, dentro de los movimientos naturales, se aparta claramente de Aristóteles situándose en la línea neoplatónica de Juan Filopón dando, además, su visión personal. En la exposición de este punto seguiré la interpretación que han hecho recientemente de Avempace Paul Lettinck y Josep Puig.

En efecto, para Aristóteles la velocidad de la caída de un cuerpo se podría expresar así: V= P/M, en que V es la velocidad de caída, P la fuerza motriz o peso y M la resistencia del medio. Pero en este caso, si M = 0 por tratarse del vacío, no habría resistencia alguna y, por tanto, la velocidad sería infinita lo cual sería imposible por absurdo. Y la consecuencia es que no podría haber movimiento en el vacío. Avempace, en cambio, sostiene lo contrario, a saber: la posibilidad de que un cuerpo se desplace en el vacío y ello con velocidad finita que podemos llamar v_0, ya que el medio resistente no es esencial al movimiento sino que su única función es retrasarlo, lo cual aplica Avempace al movimiento astral, explicando así las distintas velocidades de los planetas los cuales se mueven en un medio que no ofrece resistencia alguna.

En esta misma linea, Avempace desarrolla su teoría del movimiento de un cuerpo en un medio denso, diciendo que su velocidad (v_m), habrá de sufrir un «retraso» (B), directamente proporcional a la densidad o viscosidad del medio (D_m). Lo que no deja claro es qué entiende Avempace por «retraso» pues se puede interpretar de dos maneras. La primera, como una pérdida de velocidad que se vería plasmada en la siguiente fórmula $v_m = v_0 - k \times D_m$, siendo k una constante. Y la segunda, como un incremento del tiempo necesario para que el móvil recorra una distancia determinada, lo cual se expresaría en la fórmula siguiente: $t_0 - k \times D_t$, en la que t_m es el tiempo necesario para que el móvil recorra una distancia d en un medio denso, t_0 el tiempo necesario para que un móvil recorra una distancia d en el vacío, D_t, el «retraso»; el cual sería formulable de esta manera: D_t, = $1/v = (R_0 + D_m)/ P$, y $v= P/ (R_0 + D_m)$ en que R_0 es la masa del móvil (único factor de resistencia en el vacío), D_m, la viscosidad del medio y P el peso del móvil.

El mérito de esta tesis de Avempace está en dos puntos: primero, en que influyó en la dinámica de la Escolástica la cual, a su vez, conducirá por los caminos que luego llevarán a Galileo; segundo, que estableció una tal relación entre la caída de los graves y los movimientos celestes, que llegó a formular una única dinámica aplicable tanto al mundo sublunar como al supralunar o celeste, como hicieron Abū-l-Barakāt al-Bagdādī (muerto después de 1164) y al-Biṭrūŷī (fl. 1185-1192).

A todo lo dicho en torno al comentario de Avempace a la *Física* de Aristóteles, hay que añadir otro de gran importancia, dado a conocer recientemente en español y presentado en su edición crítica (utilizando los manuscritos de Oxford y Berlín) por el Prof. Puig. Se trata del *Libro de la generación y corrupción,* uno de cuyos méritos, en palabras de su traductor y editor del texto

árabe es que: “Avempace, dentro del pensamiento islámico, es a mi entender el primero en valorar el escrito de Aristóteles *Acerca de la generación y la corrupción* en su aspecto esencial, es decir, el análisis del cambio como fenómeno de llegar a ser o dejar de ser”[75]. En esta obra, Avempace sigue el pensamiento de Aristóteles, si bien insistiendo en algunos puntos que le interesan especialmente, como es el tema de los cuatro elementos, de la potencia activa y pasiva y de las relaciones entre el motor y el móvil. A propósito de estos dos últimos, hace una muy interesante digresión, saliéndose por completo del esquema del Estagirita sobre el problema que más le interesa y que se desarrollará más adelante: el fin del hombre centrado en la contemplación de los inteligibles o ideas y en la fusión con el Intelecto Agente. Las ideas y el Intelecto ejercen un papel motor activo en la vida humana que le llevan a moverse deseando una progresiva y mayor perfección en el conocimiento. En este sentido, la obra *Sobre la generación y la corrupción* podría ser un complemento de *El régimen del solitario.*

9. La astronomía de Avempace

Ya en tiempos de ʿAbd al-Raḥmān II (821-852) empezó a notarse un interés especial por la astronomía científica, frente a la astrología anterior que para los pensadores andalusíes era un residuo del paganismo. El interés por la astronomía surgió por el legado griego y por el interés de establecer un calendario lunar y de fijar las festividades musulmanas, todo ello unido al progreso de la matemática y física. Y fue a finales del s. X cuando esta ciencia empezó a tomar cuerpo, sobre todo con la aparición de Maslama ibn Aḥmad al-Maŷrīṭī (m. en 1007), matemático, geómetra y astrónomo, que inauguró una importante escuela en todo al-Andalus. No es este el lugar de exponer la larga lista de astrónomos que siguieron a Maslama, en cuya época más gloriosa de la astronomía hay que citar a Avempace, Ibn Ṭufayl (110-1185), Ibn Rušd (1126-1198), Maimónides (1135-1204) y al-Biṭrūŷī (fl. 1185-1192) conocido en el mundo latino como Alpetragio. Sobre ellos dice Julio Samsó: “Se trata de un conjunto de personajes cuya actividad se desarrolla a lo largo de todo el siglo XII y con los que, en buena parte, puede estructurarse un árbol genealógico de maestros y discípulos: Ibn Ṭufayl será discípulo de Ibn Bāŷŷa, a través de los escritos de este último, y se convertirá, a su vez, en el maestro de Ibn Rušd y de al-Biṭrūŷī. Sólo Maimónides se quedará algo desplazado dentro de la escuela, por más que sabemos de él que estudió astronomía con un discípulo de Ibn Bāŷŷa y que - al margen del mundo de los filósofos - mantuvo contactos con un hijo de Yābir ibn Aflaḥ”[76].

[75] Avempace. Libro de la generación y corrupción., op. cit., p. XII.

[76] Samsó, J., Las ciencias de los antiguos en al-Andalus, . op. cit. p. 330.

A todo lo cual habría que añadir el invento y uso de instrumentos de observación astronómica como el astrolabio, los cuadrantes solares y los ecuatorios y otros, sobre cuyo uso se conocen numerosas obras.

Aparte del testimonio del propio Avempace citado arriba, según el cual tras dedicarse a la música se entregó a la astronomía, los conocimientos y teorías astronómicas que tuvo sabemos algo a través de su *Wa-kataba ilà al-wazīr Abī al-Ḥasan ibn al-Imām*, Escribió al visir Abū al-Ḥasan ibn al-Imām, en que menciona algunos escritos suyos sobre esta materia, entre ellos *Aqāwīlī fī ṣināʿa al-nuŷūm, Mis elocuciones sobre el arte de la astronomía. Igualmente* se sabe de los conocimientos astronómicos de Avempace, a través de una mención que Maimónides hace en su Guía de perplejos (II, 24). También se conserva una obra de la que solo quedan dos folios del manuscrito de Berlín *Nubad yasīra ʿalà al-handasa wa-l-hay'a*, *Fragmentos sencillos sobre geometría y astronomía* en los que sitúa a la astronomía como parte de las matemáticas. Finalmente en otra carta a Ibn Ḥasday, *Min kalāmihi ma baʿaṭa bi-hi li-Abī Yaʿfar Yūuf ibn Ḥasday*, De su discurso dirigido a - Abū Yaʿ*far Yūuf ibn* Ḥasday, da algunas nociones importantes sobre astronomía. En esta carta comienza criticando al cordobés Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn Yahyà al-Zarqālī (s. XI), el Azarquiel de los latinos, por ser impreciso y por contradecir a Tolomeo. A continuación, critica también al óptico oriental Ibn a-Hayṭam por haber compuesto un libro titulado *Dudas sobre Tolomeo* en el que demuestra no haber entendido bien al mismo Tolomeo, demostrando que sus conocimientos de astronomía eran inferiores a los de Azarquiel

En esta carta, Avempace, una vez más, se aparta de Aristóteles, al concebir un sistema astronómico sin epiciclos pero con esferas excéntricas, al modo de Tolomeo. Además, parece deducirse o que contempló una ocultación de Júpiter por Marte o que confundió con una ocultación o una posición muy próxima a ambos planetas.

Por otra parte, sabemos por el científico oriental Qutb al-Dīn al- šīrāzī (muerto en 1311) que observó Avempace dos manchas en el sol las cuales interpretó como el paso de Mercurio y Venus sobre el disco solar. Y, finalmente, tenemos constancia de que predijo un eclipse de luna, tal como lo cuenta al-Maqqarī y al que hemos hecho alusión más arriba al hablar de sus dotes poéticas.

10. El pensamiento filosófico de Avempace

Además de toda esta labor poética, musical y científica, Avempace cultivó, ante todo, la filosofía en dos vertientes: por un lado, comentando por primera vez, como queda dicho, algunas de las obras del Estagirita y, por otro, exponiendo su propio pensamiento, por un lado siguiendo a Aristóteles a través de los comentarios de al-Fārābī, el neoplatonismo y otras fuentes árabes y griegas, y, por otro, de una manera por completo independiente y personal.

Para entender adecuadamente su creación personal filosófica hay que buscarla, sobre todo, en sus obras de madurez, entre las cuales se encuentra la tal vez más importante o famosa, *Tadbīr al-mutawaḥḥid, El régimen del solitario,* seguida de otras varias como *Risālat al-wadāʿ, Carta del adiós, Kalām fī-l-'umūr allātī bi-hā yumkin al-wuqūf ʿalà al-ʿaql al-faʿʿāl, Tratado acerca de las cosas por las que es posible conocer el Intelecto Agente, Ittiṣāl al-ʿaql bi-l-insān, La unión del Intelecto con el hombre, Kalām fī-l-gāyat al-insāniyya*, *Tratado sobre el fin del hombre, Difāʿ ʿan Abī Naṣr al-Fārābī aw fī-l-saʿāda al-ujrawiyya, Defensa de Abū Naṣr al-Fārābī o sobre la felicidad de la otra vida, Kalām fī-l-faḥṣ ʿan al-nafs al-nuzūʿiyya wa-kayfa hiya wa-lima tanzaʿu wa-bi-mādā tanzaʿu, Tratado sobre el examen de la facultad impulsiva, cómo es, qué desea y por qué y* otros, sin descuidar algunos comentarios a Aristóteles, como por ejemplo: *Kitāb al-nafs, Libro sobre el alma, Qawl ʿalá baʿḍ kitāb al-kawn wa-l-fasād [min Arisṭū], Discurso sobre algunos libros "Sobre la generación y corrupción" [de Aristóteles],* por no citar más que algunos.

Espigando a través de sus obras se puede resumir brevemente su personal y valiosos pensamiento de la siguiente manera:

Para Avempace el ideal y fin último e ideal del hombre, como para Aristóteles, es el conocimiento cuya cima es la sabiduría centrada en la pura contemplación de los inteligibles inmateriales. En *El régimen del solitario* leeremos afirmaciones como éstas: "la sabiduría es el estado más perfecto de las formas espirituales humanas"[77] y "no se trata de un estado cualquiera sino más bien de la perfección absoluta"[78]. Y en la *Carta del adiós* se expresa en estos términos: "No conocemos nada mejor que nuestra dedicación [a la ciencia], la cual es superior al resto de las otras clases de oficios, que el que los hombres reconozcan que la ciencia es la más excelsa de las cosas humanas, pues la gente más noble reconoce que la ciencia verdadera es algo superior y digno, sea cual sea su utilidad o perjuicio o cualquiera de las cosas que encontramos que dijeron anteriormente [los hombres] acerca de la ciencia. Siempre tendremos la esperanza de lograr [con ella] algo grande, aunque no sepamos qué es lo que conseguimos, salvo que no hallamos para su grandeza un lugar

---

[77] El régimen del solitario, op. cit., p. 143.

[78] El régimen del solitario, op. cit., p. 149.

[apropiado] en el alma ni podemos expresar lo que es, debido a su grandiosidad, excelsitud y espléndida belleza. Y ésto [es así], hasta el punto de que algunos están convencidos de que se convierte en una luz que asciende hasta el cielo[79].

Y el punto de partida para lograr este fin e ideal es la propia interioridad, lo más radical de la conciencia. Se trata de esa interioridad que fundamental y originariamente pone en marcha y da sentido a toda la vida humana. Dice en la *Carta del adiós*: “Ahora bien, el hombre, como el resto de los animales, está compuesto de aquel motor primero al que la gramática designa con el *alif* y con el cual yo puedo decir «yo». Es lo que yo quiero decir cuando digo, [por ejemplo]: «Tuvo conmigo una disputa mi alma» y otras cosas parecidas[80]”. Para entender el texto, recordemos que el «alif» es, por un lado, la primera letra del alifato árabe y, por otro, la primera letra también de la palabra árabe *ana*, que significa «yo». Con esta alusión gramatical, Avempace ha apuntado a lo más primero, fundamental y originario del hombre, a su propio yo-alma. Porque no duda Avempace en ningún momento en afirmar que el hombre, su yo más profundo, es sobre todo su propia alma, para lo cual aduce el testimonio del propio Sócrates.

Ahora bien el sujeto humano, constituido esencialmente por el yo-alma espiritual se ve, a su vez, movido por dos fuerzas o motores: por el intelecto y por las ideas perfectas que éste contiene o puede contener. La representación de la idea acabada y plena que todavía no se posee es la que desencadena en el ser humano el deseo de la realización efectiva y real de la misma y, en consecuencia, la persecución de la máxima perfección cognoscitiva: la captación de las ideas o inteligibles puros o sumamente espirituales y el acceso al intelecto que las contiene. A ello dedica largos pasajes de *El régimen del solitario,* de la *Carta del adiós,* de la carta o tratado *Sobre el fin del hombre,* del *Tratado de la unión del intelecto con el hombre* y de otros escritos.

Pero, curiosamente, la segunda parte de su comentario al libro de *La generación y corrupción* la dedica a este tema, como se dijo antes, del deseo de las ideas perfectas, aprovechando la teoría de la potencia o fuerza motriz y de la acción del móvil: el hombre, en su vida cotidiana, concibe mediante la imaginación ideas imperfectas (es decir, impregnadas y penetradas de materia) pero, a través de un complejo proceso en el que también interviene la imaginación, se representa también el ideal de la idea perfecta, completamente exenta de materia. Y esta idea perfecta es preciso adquirirla plenamente, haciendo ésta de motor al provocar en el sujeto el deseo de ella: “El aspecto motor tiene que ser la idea noble cuya perfección es deseada y el deseo hacia la perfección solamente se produce por cuanto [las ideas imaginadas] son deficientes. Si el móvil no percibiera la deficiencia de

[79] Carta del adiós op. cit., p. 27.

[80] Carta del adiós, op. cit., p. 23.

éstas, no se movería ni desearía nada. Así pues, si toda idea es deficiente, se le vincula un deseo hacia el logro de su perfección si ningún obstáculo se le opone; mediante este deseo se mueve [la idea] y esta idea resultará motriz por cuanto tiene esta característica. Ahora bien hemos supuesto que la idea es deficiente, pues si no fuera deficiente, no habría [para ella misma] una perfección que desear; lo deficiente es como la materia prima para perfecto. Por tanto [la idea] está en potencia y es, pues, tanto móvil como motor. Tiene dos aspectos: un aspecto por el cual se hace motor y otro aspecto por el cual se hace móvil. El aspecto por el cual se hace móvil es la misma idea por cuanto es deficiente, y esto es lo que habíamos supuesto"[81].

Y un poco más adelante aclara que la idea perfecta la proporciona el Intelecto Agente que la posee y que actualiza al intelecto material o en potencia que tiene el alma humana: "Quien da estas [ideas primeras] es el entendimiento, de forma que el entendimiento agente mantiene una relación esencial con este entendimiento material"[82]. La idea perfecta es para Avempace causa eficiente y final de nuestra intelección y de nuestros deseos de perfección.

De este modo, los motores de la existencia humana son: las ideas perfectas, el Intelecto Agente que las contiene y que actualiza al intelecto material humano, el mismo intelecto material, el alma en la cual está ese intelecto material y las demás potencias cognoscitivas y, finalmente, como síntesis humana de todo, el yo-alma.

En consecuencia, para Avempace, la ciencia primera y el primer conocimiento es el de la propia alma como dice en su *Fī-l-nafs, Sobre el alma* : "Toda ciencia, como dice Aristóteles, es buena y bella. Sin embargo unas son más nobles que otras. Ya he enumerado en muchos lugares los grados de nobleza de las ciencias. Pero la ciencia del alma precede a todas las demás ciencias físicas y matemáticas en todo tipo de dignidad. Además, todas las ciencias exigen la ciencia del alma, no siendo posible conocer los principios de las ciencias si no se conoce el alma y lo que ella es por definición, de acuerdo con lo que se demostró en otros lugares. Más todavía, es cosa sabida que el que no está seguro de conocer el estado de su alma, no merece estar cierto de los otros conocimientos que tenga. Así pues, si no conocemos nosotros la condición de nuestras almas y qué son y si no nos resulta claro si lo que de ellas se dice es cierto o no es fiable, no podremos confiar de otras cosas que nos resultan obvias"[83]. En ésto se asemeja a Platón quien, siguiendo el

---

[81] Avempace. Libro de la generación y corrupción, op. cit., p. 35.

[82] Avempace. Libro de la generación y corrupción, op. cit., p. 42 et passim.

[83] Libro sobre el alma, Trad. Joaquín Lomba, Trotta, Madrid, 2007, p. 24. En adelante se citará esta obra solamente como Libro sobre el alma.

mandamiento délfico del γνῶθι σεαυτόν, “conócete a ti mismo” le añadió el imperativo de “cuidarse de sí mismo” o “cuidarse de la propia alma”[84].

Para conseguir este ideal, es un medio imprescindible y necesario, según Avempace, el despojar a ese «yo» interior, alma e Intelecto de todo contagio corporal. El mundo de la materia, con su dispersión espacial y temporal, trae consigo la multiplicidad y el cambio, la variación e inestabilidad, que es lo contrario de lo que es más esencial del alma y del yo, la unidad, como dice en *El régimen del solitario:* “lo múltiple es ajeno al alma”[85]. De este modo, la meta última, la sabiduría, lleva necesariamente a la unidad absoluta y total de todas las cosas, a la eterna e intemporal inmovilidad, a la cima de la espiritualidad, porque, como dice en *El régimen del solitario*: “La substancia, cuanto más lejos está de la corporeidad, más digna es de este nombre [de «espiritual»]. Por eso opinan [los filósofos] que las substancias más dignas de ser llamadas así son el Intelecto Agente y las substancias que mueven a los cuerpos celestes”[86], y más adelante, en la misma obra, concluye: “todo el que prefiera su materialidad a cualquier otra cosa de su espiritualidad, no podrá alcanzar el fin último. Por tanto, no habrá ni un solo [hombre] material que sea feliz, mientras que todo hombre feliz será puramente espiritual”[87].

Y este proceso de búsqueda de la sabiduría y de la espiritualización del «yo» ha de llevarse a cabo de la forma más esencialmente humana, a saber: con reflexión y libertad: “Todos los actos que pertenecen al hombre por naturaleza y que le son característicos son [los que lleva a cabo] con libertad y ninguna acción del hombre hecha con libertad se encuentra en las demás especies de cuerpos. Así pues, las acciones propiamente humanas son las hechas con libertad y todo lo que realiza el hombre con libertad es acción humana, siendo acción humana la que se lleva a cabo con libertad. Y entiendo por libertad, la voluntad que nace de la reflexión”[88].

Un texto en el que expresa con toda claridad el orden escalonado de perfección humana, se encuentra en *El régimen del solitario:* “Con la corporeidad el hombre es un ser; por la espiritualidad, es más noble; por la intelectualidad es un ser divino y virtuoso. Así pues, el que tiene sabiduría es necesariamente un ser virtuoso y divino. Este tal toma lo más perfecto de cada acción y comparte con todos los niveles de hombres las más excelentes cualidades con que se caracteriza cada uno de ellos, distinguiéndose, sin embargo, de éstos porque [lleva a cabo] las

---

[84] Apología, 30 a; Alcibíades, 128 a; Cármides, 156 et passim.

[85] El régimen del solitario, op. cit., p. 169.

[86] El régimen del solitario, p. 112.

[87] El régimen del solitario, p. 153.

[88] El régimen del solitario, p. 106.

acciones más virtuosas y nobles. Y cuando llega al fin último, comprendiendo racionalmente las inteligencias simples y las substancias que se mencionan en la *Metafísica* en el libro *Sobre el alma* y en el libro *Sobre el sentido y lo sensible,* entonces se hace una de aquellas inteligencias y en verdad [se le puede aplicar en ese momento el calificativo] de únicamente divino, desapareciendo de él las cualidades sensibles caducas así como las excelsas espirituales. Solo le cuadrará entonces el [nombre] de simplemente divino"[89]. Obsérvese que, dentro de la espiritualidad, según este texto, la intelectualidad es el grado supremo de perfección.

Avempace, para explicar este acceso a la sabiduría echa mano, interpretándola a su modo, de la teoría hilemórfica del Estagirita y de su psicología, combinada con elementos neoplatónicos y de la *Enciclopedia de los Hermanos de la pureza.*

En efecto para él, siguiendo el pensamiento aristotélico, las formas tienen un doble aspecto. El primero es el físico y metafísico: las formas, en este sentido, constituyen las esencias que dan el ser y configuran a los entes, los cuales son y actúan de acuerdo con las formas que les son propias. De ahí la importancia de saber las clases de formas que hay pues de este modo conoceremos también los niveles de seres que existen y el comportamiento que tienen. Y aquí conecta el segundo aspecto, el psicológico y epistemológico. El ser humano queda clasificado, en su opinión, por un lado, según las formas que elige para conocer (de la sensibilidad, de la razón o del intelecto) y, por otro, en consecuencia, de acuerdo con la manera de comportarse (derivado de las formas elegidas para conocer). Lo dicho tiene especial importancia por las consecuencias antropológicas, sociales y políticas que saca el propio Avempace. Así, en *El régimen del solitario*[90] distingue tres niveles de posibles formas que pueden darse en el ser humano que cualifican, en consecuencia al mismo: Primero, las formas más bajas, las materiales, que están dotadas de temporalidad y especial, cuales son las formas del nivel vegetal y de los cinco sentidos externos (vista, oído, gusto, olfato y tacto). Segundo, aquellas formas que elevan al hombre a un primer nivel de espiritualidad y alejamiento de la materia las cuales son los sentidos internos (sentido común, imaginación y memoria) y la razón que construye la ciencia y los principios y leyes de la misma todos los cuales son universales, necesarios e inmutables, alejados ya de la pura materialidad. Y tercero, las formas del nivel supremo de espiritualidad localizadas en el intelecto del hombre que, iluminado por el Intelecto Agente, alcanza la total desmaterialización del hombre, la contemplación de los inteligibles puros y la unión con el Intelecto Agente.

---

[89] El régimen del solitario, p. 153.

[90] El régimen del solitario, pp. 111 y ss. (Capítulo Tercero "Estudio de las formas espirituales")

Es el nivel más elevado de la espiritualidad en el cual se centra el ideal máximo de la vida humana. Corresponde al intelecto, humano y al Intelecto Agente, que se hallan por encima y más allá de la razón. Ahora bien, para mejor entenderlo, así como la problemática que encierra, convendrá, ante todo, encuadrarlo brevemente en su contexto histórico y sistemático.

El tema lo planteó por primera vez Aristóteles, cuando distinguió entre Intelecto Posible e Intelecto Agente, de acuerdo con su teoría de que nada pasa de poder ser (potencia) a ser en acto si no es por la intervención o causación de otro. El Intelecto Posible representaba la capacidad o potencialidad de conocer humana y el Intelecto Agente el que se encarga de hacer pasar dicha capacidad a la realidad actual de conocer efectivamente. Pero el Estagirita dejó innumerables problemas planteados y sin solucionar como son, por ejemplo, el de si ese Intelecto Agente es interior o exterior al hombre, o el de si cada hombre tiene su propio Intelecto Agente o solamente hay uno para toda la humanidad, o el de si el Intelecto humano individual puede ser inmortal.

Alejandro de Afrodisia (h. 198-211) retomó el problema y, comentando a Aristóteles, hizo más distinciones, a saber: entre Intelecto Material propio de cada individuo (el posible del Estagirita), Intelecto Agente (exterior y único para todos los hombres) e Intelecto Adquirido o en Acto, es decir, Intelecto que ha pasado de poder conocer a conocer realmente, gracias a la iluminación del Intelecto Agente. Alejandro de Afrodisia identificó, finalmente, al Intelecto Agente con Dios mismo.

Mucho después, nada más entrar la filosofía islámica en escena, ya su primer representante, al-Kindī (796- h. 873), abordó el problema y distinguió todavía más intelectos: Intelecto en Potencia o Material, Intelecto Adquirido o Habitual, Intelecto en Acto o en ejercicio e Intelecto Agente al cual concibe como exterior al hombre, no identificándolo ya con Dios, como Alejandro de Afrodisia, sino con el Intelecto que rige nuestro mundo. Y, finalmente, al-Fārābī (h. 870- 950) también distinguió cuatro intelectos: Intelecto Material o en Potencia, Intelecto en Acto (que es el resultado del paso de poder conocer a conocer de hecho), Intelecto Adquirido (o Intelecto que, a fuerza de ejercer la intelección, se ha convertido en un hábito mental, gracias al cual se puede remontar a niveles superiores de inteligibilidad separadas de lo material) e Intelecto Agente que es el que ilumina al Intelecto Material y le hace pasar a los estadios de Intelecto en Acto y Adquirido. Pero, además, el hombre, una vez llegado al Intelecto Adquirido, si logra librarse de todo lo material, puede alcanzar la cima más alta de la perfección, felicidad y contemplación, uniéndose místicamente al Intelecto Agente, si bien es verdad que éste, lo mismo que en al-Kindī, ya no es Dios sino el Intelecto que rige la Esfera de la Luna y nuestro mundo terrestre. Al-Fārābī, como en otros temas, influirá en la interpretación del tema del Intelecto hecha por Avempace, interpretación que se encuentra a lo largo y ancho de su obra pero que aparece de modo más claramente tratado en su *Libro sobre el alma,* precisamente en el último capítulo que no se hallaba en el manuscrito

de Oxford pero que se encuentra en el de Berlín, perdido en la segunda guerra mundial y hallado en Cracovia en 1988[91].

En efecto, Avempace, retomando toda la anterior problemática, distingue entre Intelecto Pasivo o en Potencia, en Acto, Adquirido y Agente. Este último, el Agente, es para Avempace un Intelecto único, eterno y totalmente separado de los hombres y de todo cuanto es materia, el cual contiene en sí mismo las esencias universales de todas las cosas. Estas ideas son total y radicalmente espirituales puesto que son ajenas, previas y anteriores al espacio, al tiempo y a cualquier individuo material. Por tanto, no son esencias y conceptos abstraídos de éstos, como los de la razón: son semejantes a las ideas modélicas de todos los seres que sostuvo Platón, sólo que situadas no en el κόσμος αιδιον, «mundo ideal» o «mundo de las ideas» o en el κόσμος ουράνιο o «mundo celestial» platónico, sino en el interior de dicho Intelecto Agente, concebido a la manera aristotélica. Por otro lado, este Intelecto, al pensar tales ideas y a sí mismo, forma una absoluta y total unidad interna en la que no se distingue objeto y sujeto, cognoscente, acto de conocer y objeto conocido; es la unidad absoluta y radical a la que aspiraba Avempace al plantear el tema del alma y del yo, y que está por completo alejada de la multiplicidad de la materia, con la cual no tiene ningún contacto. El ideal de unidad y espiritualidad se encuentra en el Intelecto Agente el cual, a su vez, es una cierta reproducción del Motor Inmóvil aristotélico, en cuanto que éste era concebido por el Estagirita como «pensamiento de pensamiento», unidad radical de pensante y pensado, como veremos enseguida. Es el colmo de la espiritualidad.

Y este Intelecto Agente tiene con respecto al hombre una triple función: primera, iluminar al intelecto en Potencia o Material del hombre para hacerlo pasar a Intelecto en acto, proporcionándole así el conocimiento de los inteligibles universales y esencias propias de la ciencia que se abstraen de lo material, tal como se dijo más arriba. Segunda, y ello supone un paso más adelante hacia la máxima espiritualidad, puede también comunicarle los inteligibles puros y totalmente espirituales que tiene en su interior convirtiéndolo entonces en Intelecto Adquirido. Y, por fin, tercera, y ésta función es la cima de la espiritualidad y de la perfección: puede hacer que el hombre se una místicamente al Intelecto Agente y a Dios, cerrándose así el ciclo completo de la espiritualización unificadora y de la adquisición de la sabiduría, más allá de la razón y de la ciencia. Con ello hemos llegado al colmo de la perfección y felicidad humanas, a la meta máxima a la que puede aspirar, al fin supremo del hombre. Se trata de la pura contemplación mística, la cual es un fin en sí mismo que no se busca ya como medio para otro ulterior ni para otra meta, ni siquiera para conseguir la propia felicidad o placer espiritual, los cuales no son un fin en sí mismo sino una

[91] Mi traducción del Libro sobre el alma, está hecha sobre ambos manuscritos. El Capítulo sobre el Intelecto se halla en las pp. 122-133.

consecuencia de dicha unión. Esta unión es el fin de todos los fines, la meta última a que se debe aspirar de forma radicalmente desinteresada. A tal estado final podríamos calificarlo de «mística intelectual» o «ṣūfismo intelectual». No es una mística del puro sentimiento sensible ni del placer proporcionado por la razón y por el conocimiento teórico científico, sino por el Intelecto Puro. El hombre logra su fin, la unión mística con el Intelecto y con Dios, por medio de lo mejor que tiene, su intelecto propio y personal, el cual se halla en el hondón más profundo de aquel «yo» y alma de los que partía Avempace para lograr su fin supremo. Más aún: puesto que emplea el mismo término que los ṣūfíes para designar la unión mística con Dios, *ittiṣāl,* y dado que esta idea implica una unión ontológica y, además, amorosa, muy bien podría hablarse en el caso de Avempace de una especie de «amor Dei intellectualis», o amor intelectual a Dios en el que el acto amoroso no se desarrollase en el nivel de la unión de los sentimientos y del corazón sino en el del intelecto[92].

La duda está en si esa unión con el Intelecto Agente equivale a la unión con Dios. La respuesta puede ser afirmativa a juzgar por lo que se desprende de las mismas palabras de Avempace a lo largo de toda su obra, aunque no llegue a decirlo con toda claridad. En este sentido, el Intelecto Agente parece tratarse o bien de la versión filosófica del Dios de la religión o bien del mediador filosófico que hay entre el Dios radicalmente Transcendente de la religión y el ser humano. En cualquier caso, no se puede dudar del sentido religioso que da Avempace a su itinerario intelectual y unión mística, pese a la forma predominantemente filosófica que da a su exposición.

En todo caso, un texto elocuente por sí mismo acerca de la sublimidad de esta unión con el Intelecto Agente se halla en *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre: "*En cuanto al Intelecto cuyo inteligible es él mismo, no tiene forma espiritual alguna que le sirva de objeto, pues lo que se entiende de ese intelecto es lo mismo que se entiende de su inteligible, siendo así uno y no múltiple, ya que carece de la relación que lo ata con la forma que hay en la materia. La contemplación [que procede] de esta manera es la otra vida y [constituye] la única felicidad humana final. Entonces es cuando se contempla este magnífico espectáculo. Y, puesto que la contemplación y comprensión de algo sólo se consigue por el que contempla mediante la idea de algo, despojada de su materia, y como la idea que queremos entender es una idea que carece de idea, resulta que el acto de ese intelecto es su propia substancia, que no puede desaparecer ni perecer y que [en este intelecto] el motor es el mismo móvil. Y, como dice Alejandro de Afrodisia en su libro *Sobre las formas espirituales*[93] vuelve sobre sí mismo. Este [intelecto] es uno numéricamente y es el motor primero

---

[92] Puede verse mi trabajo: "Consideraciones sobre el tema del amor en Avempace", Ciudad de Dios, Homenaje a Fray Luciano Rubio, Vol. CCVIII. Mayo-Diciembre, 1995, pp. 83-99.

[93] Según Asín este libro es desconocido y al parecer no existió. Sin embargo, Alexander Altmann en su trabajo "Ibn Bāŷŷa on man's ultimate felicity", en Studies in Religious Philosophy and Mysticism, Londres, 1969, p. 96 dice que,

que actúa por semejanza, de tal modo que quien se asemeja a él resulta ser uno numéricamente aunque múltiple en cuanto a los órganos, ya sean éstos espirituales o corpóreos. Ya se explicó ésto en la *Carta de la adiós.*"[94].

Una dificultad surge a este respecto y que suscitó fuertes críticas dentro del islam y entre los comentaristas cristianos como San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. Se trata de que, una vez lograda la unión con el Intelecto Agente, todos los intelectos individuales humanos quedaban fundidos en un solo ser, negándose así la inmortalidad personal. Así se expresa en el *Tratado de la Unión del Intelecto con el hombre*, donde por ejemplo, dice: "En suma, si este Intelecto es numéricamente uno, todos los individuos que tienen tal Intelecto, serán [también] numéricamente uno. Es como si tomas una piedra imán y la envuelves de cera; [el imán] moverá a este hierro o a aquel otro. Si luego la recubres con brea, moverá también al hierro con aquel [mismo movimiento]. Si luego la envuelves con otros cuerpos, todos ellos serán motores numéricamente uno, como el piloto en la nave. Igual ocurre aquí [con el Intelecto], sólo que no es posible que, en el caso de los cuerpos, uno de ellos sea uno con los demás en el mismo momento, como es posible que sea en los inteligibles"[95]. Ahora bien ¿pensó realmente Avempace en esta pérdida del propio yo en su unión con dicho Intelecto? Posiblemente en ese texto se haya dejado llevar por el entusiasmo de su última meta hallada y, en realidad, solo haya hecho una ponderación exagerada de su ideal de unión casi mística con el Intelecto Agente, dado que en su escrito *Fī saʿādat al-madaniyya wa-l-saʿādat al-ajariyya aw difāʿ ʿan Abī Naṣr; Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra [vida] o defensa de Abū Naṣr [al-Fārābī,* sostiene claramente la pervivencia individual y feliz eterna en la otra vida[96].

Para alcanzar este fin supremo de la sabiduría el primer medio es el ejercicio del intelecto, superando los tres grados de formas dichos, hasta llegar a la unión con el Intelecto Agente. Para ello se precisa, ante todo, el esfuerzo personal de ir superando los distintos grados de formas. Pero además es necesario ejercicio de la moral. Sin embargo, hay que notar que para Avempace, ésta tiene una doble dimensión: primero, como simple medio para hacer la vida social más agradable en cuyo caso no tiene más premio que la propia estima ante los demás. Y segundo como medio de desmaterialización del individuo y de adquisición del último fin intelectual y sapiencial del mismo. Ahora bien, en este segundo caso, incluso, no pasa la moral de ser un simple medio que, alcanzado el último fin no sirve para nada. Dice en la *Cara del adiós:* "Los medios, cuando no se sigue de ellos

---

según Pines S., y Lewin B. se trata de una versión árabe de las proposiciones 15, 16 y 17 del libro de Proclo, Los elementos de Teología (ed. de Dodds .E. R., Oxford, 1933, pp. 16 y ss).

94 Tratado de la unión del intelecto con el hombre, (en Carta del adiós y otros tratados, op. cit.) p.92.

95 Tratado de la unión del Intelecto con el hombre, (en Carta del adiós y otros tratados, op. cit). p.92. op. cit., p. 89.

96 Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra [vida] o defensa de Abū Naṣr [al-Fārābī, (en Carta del adiós y otro tratados filosóficos, op. cit.) pp. 121 y ss.

el fin esencial, resultan ser necesaria y verdaderamente inútiles y vanos; en cambio, el fin esencial, no puede alcanzarse en modo ni manera alguna, si no se logran antes los medios. Una vez que se ha alcanzado [el fin], los medios son superfluos, innecesarios, y suponen un esfuerzo inútil, puesto que sin ellos se puede lograr [el fin][97].

Más todavía, y en contra de aquellos que atacan a Avempace de irreligioso, el fin último se alcanza, en definitiva, gracias a un don gratuito de Dios. Dice en *El régimen del solitario:* "Y del mismo modo que el apetito únicamente es correcto cuando quiere llevar a cabo las acciones que conducen esencialmente a la salud, así también, la buena conducta únicamente se convierte en espiritual cuando se desprenden de ella acciones que logran esencialmente esta espiritualidad. Ambas cosas son dones divinos con los que Dios Altísimo distingue a las creaturas que El quiere, sin que el hombre tenga en ello participación alguna […].. Por dones divinos se entienden aquellos de los que no es posible que el hombre sea su causa. Y estos de que [ahora hablamos] son de [esta clase]" [98].. Y lo mismo dice en *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre.*[99]

Ahora bien, el hombre para Avempace, es un animal social por naturaleza, siguiendo el pensamiento griego y, además, dentro de la concepción de la política islámica, el individuo debe contribuir a la felicidad de la sociedad a la vez que ésta tiene la obligación y finalidad de ayudar a los ciudadanos a lograr su fin último. A propósito de lo cual Avempace distingue varias clases de sociedad, siendo la más perfecta la que cumple con los requisitos que acabo de indicar y que debe ser tan perfecta en sus ideas y acciones que, como he expuesto antes, no hacían falta médicos ni jueces. Las que no son perfectas sino degeneraciones de ésta son, siguiendo a al-Fārābī: la tiranía, la oligarquía, la democracia y la timocracia.

Sin embargo, la visión que Avempace tiene de las sociedades del momento es sumamente negativa: todas son imperfectas y no ayudan al individuo a perfeccionarse y alcanzar su último fin, sino todo lo contrario. Por lo cual defiende la figura del solitario, *mutawaḥid,* el cual debe aislarse de la sociedad y tratarse solamente con los sabios, como él, si es que los hay, Es la tesis que defiende en su libro *Tadbīr al-mutawaḥḥid El régimen del solitario,* donde, entre otras cosas, dice: "el hombre es social por naturaleza y en la ciencia política quedó patente que todo aislamiento es malo. Sin embargo, ésto es así únicamente por esencia, pero accidentalmente [el aislarse puede] ser bueno, como ocurre en muchas cosas que se dan en la naturaleza. Por ejemplo: el pan y la carne son cosas que naturalmente alimentan y son útiles, mientras que el opio y la coloquíntida son

---

97 Carta del adiós, op. cit., p.42.

98 El régimen del solitario, op. cit., p. 140.

99 Tratado de la unión del Intelecto con el hombre, (en Carta del adiós, op. cit.), p. 89

venenos mortales. Sin embargo, se dan a veces en el cuerpo estados no naturales, en los cuales ambas cosas [es decir, el opio y la coloquíntida] benefician y se deben emplear, mientras que los alimentos naturales [que hemos dicho] perjudican, siendo necesario evitarlos. No obstante, estas situaciones constituyen forzosamente enfermedades que están al margen de la naturaleza, siendo [los venenos] útiles en pocas ocasiones y por accidente, mientras que los alimentos son beneficiosos la mayoría de las veces y de modo esencial[100]". En consecuencia, el hombre sabio y feliz que vive en una sociedad imperfecta, debe aislarse de ella: "por lo que respecta a los hombres felices, si es posible que existan, sólo tienen la felicidad aislándose y, en consecuencia, el régimen correcto únicamente será el del [hombre] aislado, tanto si se trata de uno solo como si son más, en tanto no se una la comunidad o la ciudad a sus doctrinas"[101].

Ahora bien, esta soledad y aislamiento no debe entenderse de modo físico, como el eremita que realmente se marcha de la sociedad: Se trata de un aislamiento interior, alejado de los fines degenerados de la sociedad en que vive, pero colaborando en los trabajos materiales necesarios para la convivencia y existencia de la sociedad.

Estas son, en líneas generales, las principales ideas filosóficas de Avempace, matizadas en muchas ocasiones con diversos aspectos de la psicología, moral, teoría del conocimiento, entre otros.

11. La huella de Avempace

11.1. Avempace e Ibn Ṭufayl:

Abū Bakr Muḥammad ibn ʿAbd al-Mail ibn Ṭufayl al QaysíI conocido simplemente como Ibn Ṭufayl, nacido en Guadix (h. 110-1185) nunca parece que coincidió personalmente con Avempace pero, sin embargo, conoció perfectamente su vida y sus obras como lo demuestra en el único libro que de él se tiene titulado *Risāla Ḥayy ibn Yaqzān fī asrār al-ḥikma al-mašriqiyya, Carta de ayy ibn Yaqzān sobre los secretos de la sabiduría oriental,* conocido simplemente como *El filósofo autodidacto*.[102]

Lo más importante que ahora nos interesa es que en esta obra Ibn Ṭufayl pone en forma de novela filosófica el solitario de Avempace encarnándolo en ḥayy ibn Yaqzān, personaje extraído de la obra de Avicena, *Risāla Ḥayy ibn Yaqzān*, Relato de *Ḥayy ibn Yaqzān*[103]. Se trata de un joven que, a la

---

[100] El régimen del solitario, op. cit., p.169.

[101] El régimen del solitario op. cit., p. 102.

[102] Ibn Ṭufayl, El filósofo autodidacto, op. cit.

[103] Avicena, Risāla Ḥ ayy ibn Yaqzān. Hay dos traducciones francesas: de Corbin, H., Avicenne et le Récit visionnaire, 2 Vols., Teherán-Paris, 1952-1954 y de Goichon, A. M., Le Récit de Hayy ibn Yaqzān, Paris, 1959.

manera de un Robinson Crusoe, se encuentra desde niño en una isla totalmente solo, no se sabe, dice Ibn Ṭufayl, si porque nació de una princesa que lo abandonó allí por miedo a que su hermano la castigase dado que el padre no era de su agrado o si más bien nació allí por generación espontánea.

Sea lo que fuere, el niño fue creciendo y, conforme pasaban los años con las fuerzas de su sola razón e intelecto fue ascendiendo del conocimiento empírico al científico y de este al místico, por un itinerario espiritual muy similar al de Avempace. Sólo hay una diferencia; y es que, mientras Avempace construye su sistema a partir de la filosofía de al-Fārābī, Ibn Ṭufayl lo hace desde la de Avicena, lo cual se manifiesta, entre otras cosas, en que Ibn Ṭufayl insiste mucho más en el carácter gratuito del don místico y en el contenido más iluminativo del mismo.

La vida de Ḥayy ibn Yaqzān y de su soledad se complica luego cuando encuentra casualmente a dos personajes. Uno es Absāl, que viene a la isla de Ḥayy ibn Yaqzān buscando la misma vedad y unión mística que él. Y el otro, Salāmān, el rey de la isla de la que Absāl huyó porque en ella reinaba la hipocresía, a la manera de la ciudad imperfecta de Avempace. Este quiere convencer a Absāl para volver a la isla de Salāmān y convertir a la población a la verdad, pero fracasada la tentativa, se vuelven ambos a la isla para lograr en solitario la verdad.

Admitido el influjo claro de Avempace sobre Ibn Ṭufayl, se ha planteado la cuestión de si pudieron ser ambos el precedente de Daniel Defoe (1661-1731) y su novela *The life and strange surprising adventures of Robinson Crusoe of York* conocida simplemente como *Robinsón Crusoe* y de *El Criticón* de Gracián. El tema es sumamente complejo y a lo más que podría aspirarse es a un influjo indirecto, sobre todo en el caso de Avempace, por la sencilla razón de que *El régimen del solitario* no se conoció en Europa hasta mediados del siglo pasado en la versión hebrea de Moisés de Narbona. En todo caso, se podría pensar en un posible influjo más o menos indirecto de Ibn Ṭufayl dado que *El filósofo autodidacto* fue conocido a través de la traducción hebrea del mismo Moisés de Narbona de 1349, de la edición latina de 1671 hecha por Eduardo Pococke[104] y de la versión al holandés de 1701 y al inglés de 1708. En tal caso, si realmente hubo influencia de Ibn Ṭufayl en Defoe y Gracián, así como en el resto de los robinsones europeos que luego circularon, podemos decir que Avempace tuvo el mérito de haber sido el primero en plantear la figura del solitario un tanto robinsoniano que luego, ciertamente, recogió Ibn Ṭufayl.

[104] Pococke, Philosophus autodidactus sive Epistula Abi Jaafar ben Tophail de Hai ben Yoddhan, 1ª edición, Oxford, 1671, 2ª Ed., Oxford, 1700.

11.2. Avempace, Averroes y Maimónides

Ya se ha aludido varias veces al papel fundamental de precursor de Avempace con respecto a Averroes (1126- 1198) en la tarea de comentar e interpretar a Aristóteles. En este sentido, Averroes no hace sino continuar y consumar la tarea iniciada por Avempace, llevando a cabo una labor hermenéutica de la obra del Estagirita de una manera completa y exhaustiva. Y en este punto, las coincidencias entre Averroes y Avempace son palmarias, puesto que aquél sigue en general la interpretación de éste y cuando discrepa en algún punto, lo hace con gran respeto y cuidado, cosa que no ocurre cuando se opone a otros autores musulmanes andalusíes u orientales.

En cuanto a su sistema filosófico, Averroes sigue en la misma línea de Avempace, defendiendo el poder de la razón y la libertad de pensamiento a la hora de hacer ciencia y filosofía. Por otro lado, expone una teoría del conocimiento humano, una interpretación de la estructura del Intelecto y un itinerario intelectual y espiritual muy similares a los de Avempace. Incluso, al final, concluye con la misma teoría de la unidad de todos los intelectos, cosa que habría de provocar las críticas más duras de la Escolástica europea.

Por lo que respecta al judío cordobés Maimónides (1135-1204), lo primero que hay que advertir es que, al igual que Averroes, profesó una profunda admiración por el filósofo zaragozano, como lo demuestra al citarlo de una manera sumamente elogiosa en numerosas ocasiones, sobre todo en su *Carta a Samuel ibn Tibbon,* en donde hace las siguientes recomendaciones a su amigo: “Los libros de Aristóteles son raíz y fundamento de todos los libros de ciencia actuales; mas no son comprensibles por sí solos salvo acompañados de sus comentarios, el comentario de Alejandro de Afrodisia, el de Temistio, la exposición de Averroes. Aparte de las obras mencionadas […] pertenecen a la filosofía antigua y no conviene perder el tiempo con ellos. […] Como norma general debo decirte que no estudies obra alguna de lógica salvo la compuesta por Abūå Naṣr al-Fārābī, porque cuanto ha escrito en general y esencialmente el *Sefer ha hathalot ha-minsaot (Libro de los principios de lo existente)* es harina en flor. Cabe que un hombre comprenda y se ilustre por medio de sus palabras, pues fue un hombre destacado por su sabiduría. Igualmente Abū Bakr ibn al- Ṣā’ig ibn Bāŷŷa fue un gran filósofo; sus palabras y sus escritos todos son correctos para el que entiende y rectos para los que procuran conocimiento[105]”. Todo ello, además de otros elogios que hace de él en su famosa obra originalmente escrita en árabe *Dalalāt al-ḥa’irīm*, *Guía de los perplejos*[106]. Aparte de lo cual se hallan reproducidos numerosos pasajes de Avempace.

---

[105] Carta a Samuel b. Tibbon, Trad. Calos del Valle, Córdoba, 1989, 33-34.

[106] Maimónides, Guía de Perplejos, Trad. de Gonzalo Maeso D., Ed. Trotta, Madrid, 1994.

Por otro lado, hay muchos puntos de coincidencia en los sistemas de ambos: el esfuerzo por incorporar el aristotelismo en la filosofía, el ideal de espiritualización como meta de la vida humana, la confianza en la razón humana y en la ciencia, la unión mística intelectual, la manera de clasificar a los hombres según el uso que hacen de sus facultades y un sinfín de aspectos más que han llamado la atención de investigadores como Asín Palacios, Kraemer, Blaustein, Berman, Pines y Zainaty.

Además de lo dicho, es curiosa la apología que hace Maimónides del solitario, de una manera similar a Ibn Bāŷŷa. Dice aquel: "Está claro que, una vez conseguido el conocimiento de Dios, se impone la consagración a El, ocupando de continuo el pensamiento y la inteligencia en el amor que le es debido. Generalmente no se consigue sino mediante la soledad y el aislamiento, por eso todo hombre superior busca con frecuencia aislarse y no se junta con nadie sino en caso de necesidad".[107] La diferencia con Avempace está en que Maimónides impone a estos sabios solitarios el regenerar a la sociedad y perfeccionarla[108].

11.3. Avempace, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino.

Alberto Magno (1206-1280) se ocupa de Avempace, ante todo, al hacer una recensión de su pensamiento y exponer su idea del doble nivel del conocimiento y fuerzas humanas: el de los sentidos y razón naturales y el del intelecto con el cual el hombre se diviniza y se une a las inteligencias separadas[109].

Por otro lado, critica a Avempace y a Averroes la idea de la unidad de las almas en su *Libellus contra eos qui dicunt quod post separationem ex omnibus non remanet nisi intellectus unus et anima una* [110] y en *Utrum una sola anima intellectualis sit in omnibus corporibus vel multae, ita quod singulae in singulis corporibus.*[111]

Finalmente, parece que Avempace ejerció un notable influjo en Alberto Magno en el campo científico, sobre todo en botánica, como se dijo más arriba.

---

[107] Guía de perplejos, op. cit., p. 550.

[108] Ver Lomba, J., "Algunos aspectos de la relación entre Maimónides e Ibn Bāŷŷa", en Revista Española de Filosofía Medieval, 11, 2006, pp. 23-34, y Kraemer J.L., "Ibn Bajja y Maimónides: sobre la perfección humana", en Congreso Internacional de las tres culturas, Toledo, 1982, pp. 237-245

[109] Alberto Magno, Opera Omnia, Ed. Cl. Stroick, Aschendorff, 1968, t. VII, parte I: De anima, Lib. III, tr. III, cap. VIII.

[110] Alberto Magno, Libellus contra eos qui dicunt quod post separationem ex omnibus non remanet nisi intellectus unus et anima una, Ed. Jammy, 1651, t. V, p. 232.

[111] Alberto Magno, Summa Theologiae, Ed. Jammy, t. XVIII, pars., II, tr. XIII.

Tomás de Aquino (1225-1274) alude muchas más veces a Avempace que Alberto Magno aunque, como éste, lo haga para rebatirlo. Y uno de los puntos que más critica es la tesis de la unidad de todas las almas al unirse al Intelecto Agente y la consiguiente negación de la inmortalidad personal del hombre, lo cual hace, por ejemplo, en la *Summa contra Gentiles*, en el comentario al tratado aristotélico *De anima* y en el opúsculo *De unitate intellectus contra averroistas.* El ataque lo dirige, sobre todo, contra Averroes y los averroistas que eran los protagonistas en aquel momento de todos los movimientos intelectuales de la Universidad de París. En este sentido, Avempace quedaba más en segundo plano, aunque no ignorado, por supuesto.

11.4. Avempace, Eckhart y Spinoza.

El Maestro Eckhart (1260-1327), buen conocedor de Maimónides, sostiene en sus sermones latinos y alemanes algunas tesis muy parecidas a las de Avempace. Por ejemplo, en su idea del itinerario del hombre hacia Dios el cual hay que realizarlo por un camino intelectual y especulativo, en cuyo término el hombre se diviniza, uniéndose a Dios, y en Él, todas las almas de los sabios-bienaventurados.

Otro tanto se diga de Spinoza (1632-1677) que tiene ciertas coincidencias de planteamiento con Avempace, como han señalado G. Zainaty, entre las que se pueden citar: la vinculación que hay entre ética y teoría del conocimiento, el establecimiento de los tres niveles morales en que puede vivir el hombre (el corpóreo, el de la virtud y el intelectual), la visión del mal como ligado a lo corporal y material. Sin embargo, como muy bien opina Rafael Ramón Guerrero, es improbable que Spinoza leyera directamente a Avempace: puede tratarse de una simple coincidencia de opiniones o, como mucho, de que Spinoza tuviera alguna noticia indirecta de Avempace, sobre todo a través de Maimónides[112].

Finalmente, faltaría hacer un repaso a aquellos autores que simplemente coinciden con la filosofía de Avempace, sin que ello quiera decir que haya influjos ciertos, directos o probables. Tal es el caso de Teilhard de Chardin (1881-1955) por ejemplo, con el que G. Zainaty, en su estudio *La moral d'Avempace*, ve tantas coincidencias, sobre todo en la obra *El grupo zoológico humano*[113].

---

[112] Zainaty, G., La morale d´Avempace, Paris, 1979., pp. 92-95 y Ramón Guerrero, R., "Filósofos hispanomusulmanes y Spinoza: Avempace y Abentofail" en Spinoza y España. Actas del Congreso Internacional (Almagro, 5-7 Noviembre 1992), Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca,1994, pp. 125140; Pines., S., "The Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides", en Studies in Medieval Jewish History and Literature, Cambridge, 1979, pp. 82-109; Lomba, J., "La presencia del pensamiento judío hispano en la ética de Spinoza", en Convivium, Segunda serie, 14 (2001), pp. 86-112.

[113] Zainaty, G., La morale d´Avempace, op. cit., pp. 95-96.

Sin embargo, aparte de los influjos señalados, los cuales son un índice más de la importancia de Avempace, lo más interesante es la labor inaugurada por él, como es la de comentarista de Aristóteles y del pensamiento griego, y la de su propio pensamiento personal en muchos de cuyos puntos fue pionero indiscutible. En ese sentido, casi podríamos decir que el mundo de los influjos directos que haya podido ejercer pasan a segundo plano. Siempre será cierto lo que Cruz Hernández dijo cuando apareció la edición y traducción de *El régimen del solitario* hecha por Asín Palacios: "Avempace es el primer gran filósofo hispano-musulmán de transcendencia universal; su influjo es enorme. San Alberto Magno, Alejandro de Hales, Roger Bacon y Raimundo Lulio -por sólo citar nombres esenciales- dependen en gran medida del filósofo zaragozano"[114].

MANUSCRITOS

Los manuscritos que contienen las obras de Ibn Bāŷŷa son los que a continuación se reseñan. Sin embargo, no todos tienen las mismas obras e incluso algunas de ellas aparecen o fragmentadas o con títulos distintos. Con lo cual, un listado de las obras de Ibn Bāŷŷa basado solo en los manuscritos resulta ser una labor harto difícil.

1. Manuscrito de la Biblioteca Bodleiana de Oxford (Pococke 206) tiene el título de Maŷmuʿāt min kalām al-sayid al-Imām al-Jayl al-Fāḍil al-Wasīr Abī Bakr Muḥammad Ibn Bayya al-Andalusī.

Consta de 222 folios que contienen un total de cuarenta y siete tratados de Avempace.

La historia del manuscrito parece que podría ser la siguiente, a juzgar por los datos que en él figuran y por los estudios realizados últimamente, sobre todo, por el Prof. ʿAlawiya de Fez:

Ibn al Imām, amigo y discípulo, como se ha dicho, de Avempace, compuso una copia de las obras de éste revisándola con el propio autor, terminando esta tarea el 15 del mes de Ramaḍān del año 530 (17 de Junio de 1136), como consta en el Fol. 120 r. El que Avempace ayudase a corregir sus propios textos se explica porque él, consciente de lo fragmentario e incompleto de sus escritos, encomendó a su amigo Ibn al-Imām que redactase y corrigiese sus obras.

Ibn al-Imām se llevaría este manuscrito a Egipto, donde en Qūṣ, durante el mes de Rabīʿ I del 547 (Junio de 1152), al-Ḥasan ibn al-Naḍir, al que se le conocía como al-Adīb ("Hombre de Letras") haría otra nueva copia, tal como se dice en el Fol. 118 r. Y este se creía ser el manuscrito oxoniense: el hecho por Ibn al-Naḍir. Sin embargo, en el Fol. 120 v, utilizando la misma letra del manuscrito, se habla en tercera persona de ese mismo al- Adīb (es decir, de al-Naḍir) en estos

[114] Cruz Hernández, M., "La primera edición Arabe-Española del Régimen del Solitario de Avempace", en Revista Bibliográfica y documental, 1948 (3), p. 254.

términos: "Estas son las palabras del juez al-Adīb" añadiendo esta expresión "Dios tenga piedad de él" que sólo se utiliza cuando el aludido ha muerto ya.

Este último dato, añadido al hecho de los numerosos errores gramaticales del texto, impropios de un hombre al que se le llamaba "Hombre de Letras", lleva a ʿAlawī a concluir que no pudo ser éste, al-Naḍir, el autor del Manuscrito de la Bodleiana. Y sugiere, aunque no de forma definitiva, el nombre de Muḥammad ibn al-Balāḍurī como posible, basándose en el hecho de que aparezca su nombre en la portada del manuscrito en estos términos: este códice "mediante transmisión legal pasó de su escritor, Muḥammad al-Balāḍurī, a propiedad del jeque Abū-l-Faḍl".

La lástima, por tanto, es que no se conserve el original del amigo de Avempace, Ibn al-Imām, puesto que sería sumamente fiable ya que gozaría de la supervisión del propio autor. Así, de lo único de que se dispone es de esta, seguramente, tercera copia del mismo.

El texto de todo este manuscrito oxoniense, como reconocen todos los autores y es patente, está seriamente dañado en muchos pasajes, faltan palabras que se han borrado e incluso muchos fragmentos son ilegibles. Por añadidura existen ciertos errores gramaticales a los que ya se ha aludido, que hacen difícil su interpretación. Además, como es habitual en Avempace, el estilo es duro, seco, cortado e incluso descuidado, lo cual es tanto más de extrañar cuanto que el autor destacó como poeta y músico. De este modo, son abundantes las frases sin acabar o extraordinariamente abreviadas de forma que, en ocasiones, no se sabe a qué se puede referir el autor. Es particularmente complicado interpretar el texto cuando, para aclararlo, remite a otras obras suyas (algunas de las cuales no se conocen, se han perdido o las cita con nombres cambiados) o a originales de Aristóteles, Hipócrates, Platón cuyos originales árabes da por supuesto que se conocen y cuyos títulos, a veces, también cambian.

Y este, como se ha dicho, es el úanico manuscrito que contiene *El régimen del solitario* de forma completa.

2. Manuscrito de Berlín.

Los datos de identificación son: Könige Bibliothek de Berlín, Ahlwardt 5060 WE 87.

Tras la segunda guerra mundial fue llevado a Silesia y, al pasar después de la guerra esta región a Polonia, se le perdió la pista hasta que en 1988 G. Endress lo descubrió en la Biblioteca Jagellonia de Cracovia.

El manuscrito es de escritura marroquí occidental y consta de 227 folios de 28-29 líneas cada uno. Contiene veintidós tratados de Avempace. Muchos de sus folios están seriamente dañados en sus primeras líneas, de modo que su lectura resulta muy dificultosa en algunos pasajes.

Ahlwardt indica que el copista fue ʿAbd Allāh ibn Muḥammad ibn Yaḥya ibn Aṣbag al-Anṣārī figurando como fecha de conclusión el mes de Muḥrram del 670 (Agosto de 1271)

Probablemente el manuscrito, a pesar de ser posterior al de Oxford, tenga la misma fuente originaria que éste, el texto de Ibn al-Imām o el de al-Naḍir, pues ofrece los mismos o parecidos errores, lagunas y dificultades. Sin embargo, posiblemente sea más fiable este manuscrito, a pesar de conservarse peor que el otro y de contener menos tratados.

3. Manuscrito de El Escorial

Identificación: Derembourg 602.

Consta de 118 folios y contiene solamente trece tratados sobre lógica. El texto, escrito en letra marroquí, fue copiado, según dice en el Fol. 124 v., en Sevilla a finales del año 667 de la héjira, es decir, en 1269 d. C. El estado del manuscrito es bueno salvo algunos pasajes deteriorados por la humedad y por las manchas de tinta corridas.

4. Manuscrito de El Cairo.

Identificación: Dār al-Kutub al-Taymūriyya, Ajlāk-290.

Contiene sólo un resumen de *Tadbīr al-mutawaḥḥid, El régimen del solitario.*

5. Manuscrito de Taskent.

Identificación: Taskent Yasmasi (n.º 2385)

Consta de 32 folios que contienen cuatro tratados.

6. Manuscrito de Istambul.

Identificación: Istambul Sulaymaniya. Turquía, Biblioteca Maḥmūd Efendi 568/3. Contiene una sola obra: *Risalāt ittiṣāl al-ʿaql bi-l-insān*

7. Manuscrito de Sayyid ʿAbd al-Razzāq al-Ḥasanī de Bagdad.

Reseñado por Dunlop, contiene algo menos de un centenar de páginas y parece una recensión diferente de los Ms. de Oxford y Berlín. Este manuscrito no está disponible por haber pasado de mano en mano de su antiguo propietario y estar, al parecer, perdido en la actualidad.

8. Manuscrito de Marruecos

Reseñado por Ziyāda, en su *Kitāb al-mutawaḥḥid,* Beirut 1978. Allí nos informa Ziyāda que contiene este manuscrito un tratado de medicina titulado *Fī-l-ṭībb.* Dicho Ms. declara que lo vio en la Expo' 67 de Montreal, en el Pabellón de Marruecos, que pudo verlo durante unos minutos y que luego trató de tener información sobre él sin resultado alguno.

OBRAS DE AVEMPACE

Introducción

Ante todo, hay dos listados principales antiguos, uno casi contemporáneo de Avempace, el de su discípulo y amigo Ibn al-Imām (que se contiene en el Ms. de Oxford), y otro, el de Ibn Abī Uṣaybīʽa en su obra histórica

ʽUyūn al-anbāʾ fī abaqāt al-aṭibbāʾ[115]. El primero nos ofrece 20 obras, el segundo, 27; con el agravante de que algunas no coinciden entre sí plenamente en sus títulos. Por añadidura, los dos principales grupos de manuscritos, el de Oxford y el de Berlín, aparte de contener más obras el primero (47), ofrecen notables variantes en algunos títulos no solamente entre ellos mismos sino con respecto a los dos listados anteriores. A lo cual hay que añadir las trece obras ofrecidas por el Ms. de El Escorial, que tampoco coinciden en apariencia con dichas listas. En segundo lugar, da la impresión de que algunos títulos de un listado o grupo de manuscritos está contenido dentro de otro o, simplemente, tienen el título cambiado. Finalmente, otro listado nos lo ofrece Ismāʽīl Bāšā al-Bagdādī en su *Hadiyyat al-ʽarifīn*[116].

Además de estas fuentes contamos con el testimonio de varios autores que hacen referencia a obras de Avempace que o existen o, si existen, no con los títulos de los listados referidos, o que no tenemos constancia de su actual existencia. Entre ellos, el propio Avempace se refiere a algunas de estas obras propias. Otra fuente es Ibn Ṭufayl en su *Filósofo autodidacto*[117], Ibn Rušd en varias de sus obras e Ibn Jaqān[118] (para su obra poética).

---

[115] Ibn Abī Uṣaybīʽa, *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā',* ed, A. Müller, 2 vols., 1882.

[116] Ismāʽīl Bāšā al-Bagdādī, *Hadiyyat al-'arifīn. Asmā' al-mu'allifīn wa-āṭār* al-muṣannifīn min Kasf al-zunūn, 2 vols., Beirut, 1992

[117] Ibn Ṭufayl, *Risāla Ḥayy ibn Yaqzān*, Trad A. González Palencia actualizada por E. Tornero: *El filósofo autodidacto,* Trotta, Madrid 1995

[118] Ibn Jaqān, *Maṭnaḥ al-anfus wa-maraḥ al-ta'annus fi mulaḥ ahl al-Andalus*, Ed. M. ʽA. Šawābika, Beirut, 1983; *Qalā'id al-'iqyān,* índices e M. al-ʽAnnābī, Túnez, 1966.

Todo ello, aparte de otras dificultades de interpretación del texto de los manuscritos, de su autoría y datación, lo cual hace que sea sumamente compleja la aventura de llevar a cabo un listado completo y definitivo de la producción de Avempace. Sin embargo, esta tarea ha sido llevada a cabo con gran éxito hasta ahora por investigadores, como Badawī, Fakhry, Ziyāda, al-Wizad y otros que aparecen en la bibliografía sobre Avempace y que el interesado en el tema puede consultar. Para el listado de las obras de Avempace me serviré de todas estas fuentes, sobre todo de la investigación de Y. D., ʿAlawī y sus valiosas aportaciones, como son: *Muʿallafāt Ibn Bāŷŷa*[119]*,* *Rasā'il falsafiyya libn Bāŷŷa*[120].

Junto a los títulos de las obras, indicaré el o los manuscritos donde se hallan las obras correspondientes, anotando el caso de que hayan desaparecido. Igualmente indicaré si han sido editadas y/o traducidas; el lector podrá completar la referencia en la bibliografía sobre Avempace. En caso de que pudiera haber confusión (por tener el autor varias obras) señalaré abreviadamente en cuál de ellas se encuentra la edición o traducción en cuestión.

Para mayor brevedad señalaré los manuscritos con las siguientes siglas, seguidas de Ms: O, Oxford; B, Berlín; E, El Escorial T, Taškent; C, El Cairo.

Listado de obras

- *Kitāb Abī Bakr Ibn Bāŷŷa al-Garnāṭī fī l-mūsīqà* (Comentario de Abū Bakr ibn Bāŷŷa al-Garnāṭī sobre música). Obra citada por al-Maqqarī (*Natḥ al-tīb,* Ed. Ihsān ʿAbbās, Beirut, 1968), pero no se conserva.

- *Wa-min qawli-hi fī-l-'alḥān* (De su discurso sobre las melodías musicales Ms. O. Ed. árabe ʿAlawī, *Rasā'il falsafiyya Ibn Bāŷŷa,* Casablanca-Beirut, 1987. pp. 82-83[121]. No se conserva completa.

- *Aqāwīli-nā fī sināʿat al.nuuŷūn* (Mis elocuciones sobre el arte de la astronomía). Esta obra la cita el propio Avempace en su *Wa-kataba ilà al-wazīr Abī al-*Ḥasan ibn al-Imām (Escribió al visir Abū al- Ḥasan ibn al-Imām). Pero no se conserva.

- *Diwān* (Diván poético). No se conserva ninguna obra suya con este título, salvo que al-Bagdadī le atribuye dicho *Diwān en su Hadiyya* (II, 87). Solo se sabe de poemas que escribió a

[119] ʿAlawī, Y. D*., Muʿallafāt Ibn Bāŷŷa*, Beirut-Caablanca, 1983.

[120] ʿAlawī , Y. D., *Rasā'il falsafiyya libn Bāŷŷa*, Casablanca-Beirut, 1987.

[121] En adelante, las obras que se repitan a lo largo de este listado, irán de forma abreviada.

través del testimonio de diversos autores como, sobre todo, su detractor In Jāqān en sus dos obras *Qala'id*[122] y *Maṭmaḥ*[123], al-Maqqāri, Ibn Jalilikān y otros.

- *Fuṣūl qalīla fī-l-siyāsa al-madaniyya wa-kayfiyya al-mudun wa-ḥāl al-mutawaḥḥid fī-hā* (Pequeños artículos sobre la política y sobre la manera de ser de las ciudades y la situación del solitario en ellas). No se conserva con este título. Se encuentra en la lista de Ibn Abī Uṣaybiʿa y de al-Bagdadī. Pero no se conserva.

- *Fuṣūl tataḍamman al-qaawl ʿalà ittiṣāl al.ʿaql bi-l-insān (Artículos que contienen su elocución acerca de la unión del Intelecto con el hombre)* La citan Ibn Abī ʿUsaybiʿa (*ʿUyūn,* 473) e Ibn al- Imām. Pero no se conservan. Tal vez formaran parte de la *Risāla ittiṣāl al-ʿaql bi-l-insān.* Ver más adelante.

- *Risāla fī-l-gāyat al-insāniyya* (Tratado sobre el fin del hombre). Ms. O. B. Ed. árabe Fakhry, *Avempace. Opera Metaphysica;* Ed. árabe y Trad. inglesa Maʿṣūmī, "Ibn Bajjah on Human End", en *Islamic Studies,* IV (1965), pp. 121-136. Ed. árabe y Trad. francesa Druart, "La fin humaine selon Ibn Bājjah (Avempace)", *en Bulletin de Philosophie Médiévale Lovaina,* 23 (1981), pp. 59-64.Trad. italiana Stasolla, "Sulla finalità dell´uomo". Un breve tratttato di filosofia morale di Ibn Bagga", en *Studi araboislamici in onore di Roberto Tubinacci nel suo settantesimo compleano,* Ed. C. Sarnelli Cerqua, Istituto Universitario Orientale, Napoles, (1985-1988), pp. 619-627. Trad. al español J. Lomba, en *Carta del adiós y otros tratados filosóficos,* Trotta, Madrid, 2006. p 105-116[124].

- *Kitāb al-ḥaraka* (Libro de la dinámica) Está solo citado por el propio Avempace en *Šarḥ kitāb al- samāʿ [min al-abīʿa Arisṭū],* (Comentario a la "Física" de Aristóteles que se citará más adelante con el número 54). No se conserva.

- *Nubad yasīra ʿalà al-handasa wa-l-hay'a* (Fragmentos sencillos sobre geometría y astronomía). Ms. B.

- *Kitāb ijtiṣār al-ḥāwī li-l-Rāzī* (Libro de los *Continentes* de al-Rāzī). Se la atribuye Ibn Abī Uṣaybiʿa en *ʿUyūn ,* p. 473.. No se conserva.

- *Al-ʿilm al-madanī* (La ciencia política). Citado por el mismo Avempace en *El régimen del solitario,* p. 94. También suele aludir Avempace en sus obras (por ejemplo aquí y en el tratado

[122] Ibn Jāqān, *Qalā'id al 'iqyān,* Ed. M. al-ʿAnnābī, Túnez, 1966.

[123] Ibn Jāqān, Maṭmaḥ al-anfus wa-masraḥ al fiī mulaḥ ahl al-Andalus. Ed. M. ʿA., Šawānika, Beirut, 1983.

[124] Las referencias a estas ediciones y traducciones, se encontrarán también en la Bibliografía sobre Avempace.

Sobre el fin del hombre y en el *Sobre el alma*) a un cierto tratado de Política. Las listas que nos dan Ibn al-Imām e Ibn Abī Uṣaybiʿa aluden a unos *Fuṣūl qalīla fī-l-siyāsat al-madaniyya wa-kayfiyyat al-mudun wa-ḥal al-mutawaḥḥid fī-hā* (Capítulos de política, sobre las diversas formas de gobierno y sobre el método de vivir que debe seguir el solitario). Pero no se tiene manuscrito alguno.

- *Irtiyād fī kitāb al-taḥlīl* (Instrucción sobre el libro del silogismo). Ms. E., Ed. por Fakhry en "Taʿlīq ibn Bāŷŷ ʿala kitābay al-wa-l- taḥlīl li-Alfārābī". Rev. *Al-Abḥāṭ,* 34 (198), 3-49; y por Alozade. Jamal Rachak y otros, con ese mismo título Fez, 2006.

- *Irtiyāḍ fī taṣawwur al-quwwat al-nāṭiqa,* (Investigación sobre la conceptuación de la facultad racional). Ms. O. Ed. árabe ʿAlawī, *Mu'allafāt Ibn Bāŷŷa,* p. 63.

- *Risāla ittiṣāl al-ʿaql bi-l-insān* (La unión del Intelecto con el hombre). Ms. B y O. Ed. árabe Fakhry, *Avempace. Opera Metaphysica;*Ahwani "Risāla al-ittiṣāl...; Texto árabe de Fakhry en *Avempace opera metaphysica,* pp. 153-169 y por Asín Palacios, con traducción "Un texto de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre", en *Al-Andalus,* VII (1942), pp. 1-47. Traducción de J. Lomba en *Carta del adiós...* pp. 81-104.

- *Kalām ʿalà awwal kitāb al-burhān* (Discurso sobre la primera parte del Libro e la demostración lógica [de al-Fārābī]). Ms. O y E**.** Editado por Fakhry "Taʿlīq Ibn Bāŷŷa ʿalà kitāb al-burhān li-l-Fārābī", en *Al-Abhaṭ,* 27 (1979), pp. 23-42 .

- *Kalām ʿalà šay' min kitāb al-adwiyat al-mufrada li-Yalīnūs,* (Tratado sobre algunas cosas del libro de los *Medicamentos simples* de Galeno). Citado por ʿUsaybiya (ʿ*Uyūn*, 473) No hay manuscrito.

- *Kalām fī l-ism wa-l-musammà* (Discurso sobre el nombre y lo nombrado), Citada por ʿUsaybiya (ʿ*Uyūn*, 474). No se conserva.

- *Kalām fī l-mizāŷbi-mā huwa ibbī* (Tratado sobre el temperamento bajo el punto de vista médico). Solo mencionado por Ibn Abī Uṣaybiʿa (ʿ*Uyūn,* 474). No se conserva.

- *Kalām fī l-mizāŷ bi-ma huwwa tibia* (Tratado sobre el temperamento desde la medicina). Solo mencionado por Ibn Abī Uṣaybiʿa (ʿ*Uyūn,* 474). Solo hay dos folios en el Ms. B.

- *Min kalāmihi ʿalà ibānat faḍl ʿAbd al-Raḥmān ibn Sayyid al.Muhandis* (De su discurso para mostrar el mérito de ʿAbd al-Raḥmān ibn Sayyid el Geómetra). Ms. O., Edición ʿAlawī, *Rasā'il falsafiyya,* pp. 84-87.

- *Min kalāmihi ayḍan [fī l-ʿilm al-insānī wa 'uqūl al-ṭawānī wa-l-ʿilm al-ilāhī aw fīmarātib al-ʿilm* (Así mismo, de su discurso [sobre la ciencia humana, los intelectos segundos y la ciencia divina o sobre los grados de ciencia]). Ms. O. Ed. ʿAlawī, *Raā'il falsafiyya,* pp. 186-187. El título está sugerido por el editor.

- *Min kalāmi-hi fī-l-baḥṭ ʿan al-nafs al-nuzūʿiyya wa-kayfa hiya wa-lima tanzaʿu wa-bi-mādā tanzaʿu* (Tratado sobre el examen de la facultad impulsiva, cómo es, qué desea y por qué). Ms. B. O.

- *Wa-min kalāmi-hi [bayna al-ʿaql wa-l-quwwat al-mutajayyil wa-ttiṣāl al-ʿaql bi-l-'awwal],* (De su tratado [sobre] la diferencia entre el intelecto, la facultad imaginativa y la unión del intelecto con lo primero). Ms. O. Ed. árabe ʿAlawī, *Rasā'il falsafiyya...*p. 54-155.

- *Min kalāmi-hi fī māhiyat al. Šawq al-ṭabiʿī* (De su discurso sobre la esencia del deseo natural) Ms. O y B. Ed. por ʿAlawī *Rasā'il falsafiyya...;* pp. 97-102.

- *Min kalāmi-hi fī mā yataʿallaq bi-nuzūʿiyya* (De su discurso sobre lo concerniente [al alma] impulsiva) Ms. . T. y B.. Ed. Badawī en "Rasā'il ŷadīda...": Trad. Tornero, "Dos epístolas de Avempace...".

- *Min kalāmi-hi [fī l-maʿrifa al-nazariyya wa-kamāl al-insān aw l-ittiṣāl bi-l-ʿaql al-faʿāl]* (De su discurso [acerca del conocimiento especulativo y de la perfección humana o de la unión con e Intelecto Agente]. Ms. O. Título propuesto en su edición ʿAlawī en *Rasā'il falsafiyya,* pp156-159.

- *Min kalāmi-hi ma baʿaṭa bi-hi li-Abī Yaʿfar Yūsuf Ibn Ḥasdāy* (De su discurso dirigido a Abū Yaʿfar Yūsuf Ibn Ḥasday). Ms. O. editado por ʿAlawī en *Rasā'il falsafiyya...* pp 77-81.

- *Wa-mi qawli-hi fi-l-nīlūfar* (De su discurso sobre el nenúfar). Ms. B O. Ed. árabe ʿAlawī, *Rasā'il falsafiyya...*; Trad. Lomba, "Avempace: *Sobre el nenúfar*", en *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago - Otero,* C.S.I.C., Madrid, 1998, y. II, pp. 931-952.

- *Wa-kataba ilà al-wazīr Abī al-Ḥasan* ibn al-Imām (Escribió al visir Abū al-Ḥasan ibn al-Imām). MS.

- O. Ed. ʿAlawī, *Rasā'il falsafiyya...* pp. 88-96.

- *Qawl ʿalá baʿḍ kitāb al-kawn wa-l-fasād [min Arisṭū]* (Discurso sobre algunos libros *Sobre la generación y corrupción* [de Aristóteles]). Ms. B y O. Ed. árabe Maʿṣūmī, *Kitāb al kawn;* Ed. árabe y Trad.. Puig Montada, *Avempace. Libro de la generación y corrupción. Edición y traducción,* C.S.I.C., Madrid, 1995.

- *Taʿlīq ʿalà kitāb Abī Naṣr [al-Fārābī] fī-l-ʿibāra* (Comentario sobre el libro de Abū Naṣr al-Fārābī sobre el *Acerca de la interpretación* [de Aristóteles]. Ms. E. O. Ed. árabe Salim, *Ibn Bāŷŷa taʿlīq.āt fī kitāb Peri Hermeneias wa min kitāb al-ʿIbarra li Abī Naṣr al-Fārābī,* El Cairo, 1976. pp 25-37.

- *Kitāb al-manāzir wa-l-zilāl al-taʿlimilla* (Libro de la perspectiva y de las proyecciones matemáticas). Obra solo citada por él mismo en *Libro sobre el alma,*Trad. J. Lomba, Madrid, 2007. p. 83

- *Maqāla fī l-humayāt* (Tratado sobre las fiebres) Ms. B.

- *Al-maqāla al-ūlà min al-āṭār [al-ʿuliyya]* (Primer tratado de los *Meteorológicos* [de Aristóteles]. Ms. B. O. Editado por Mohamed Mousaid en *Les cahiers du Groupe de Recherche de Philosophie islamique,* Fez, Centre de Études Ibn Rusd¬, 1999.

- *Fī l-mizāŷ* (Sobre el temperamento). Ms B.

- *Fī-l-mutaḥarrik* (Acerca del móvil). Ms. T. Ed. Badawi en "Rasā'il ŷadīda li-Ibn Bāŷŷa *Revista del Instituto Egipcio de estudios islámicos en Madrid,* 15 (1979) sec. Árabe. P. 7-54 y en *Rasāʿil falsafiyyya li-Kindī, wa-l-Fārā.bī wa Ibn Bāŷŷa wa Ib ʿAdī,* Beirut 1980 (2ª ed), pp 137-140. Trad. Tornero, "Dos epístolas de Avempace...".

- *Fī l-nafs* (Sobre el alma) Ms. O y B. Ed. sobre el Ms de O. Maʿṣūmi *Kitāb al-nafs by Abū Bakr Muḥammad ibn Bagga al-andalusi,* Dār Sader, Beirut, 1992.y Trad. al inglés, del mismo *ʿIlm al-nafs. English translation and notes,* Pakistan Historical Society Publication Karachi, 1960. Trad. al español sobre los dos Ms de B. y O. J. Lomba *Libro sobre el alma,* Trotta, Madrid, 2007.

- *Nazar ajar [fayḍ al-ʿilm al-ilāhī* (Otra consideración [sobre la emanación de la ciencia divina). Ms. O. Ed. ʿAlawī *Rasā'il falsafiyya…* 179-180. Es de dudosa atribución total o parcial.

- *Nazar ajar fī [l-fiṭar al-fā'iqa wa-l-tarātub al-maʿrifī* (Otra consideración [sobre las naturalezas superiores y sobre los grados de conocimiento]) Ms. O. Ed. ʿAlawī *Rasā'il falsafiyya…* 175-178. Es de dudosa atribución total o parcial.

- *Nạzar ajar [fī l-wāŷibb al-wuŷūd wa-l-mumkin al-wuŷūd]* (Otra consideración sobre el ser necesario y el ser posible). Ms. O. Ed. ʿAlawī, *Rasā'il falsafiyya…* pp. 188-190.

- *Nạzar ajar yuqawwī taṣawwur mā taqddama [Fī al-ʿaql al-nazarī wa-l-ʿaql al-ʿAmalia wa-l-quwwa al-mutajayyila]* (Otra consideración que confirma la manera de configurar formas

precedentes [Acerca del intelecto teórico, el intelecto práctico y la potencia imaginativa] Ms O. Ed. ʿAlawī *Rasā'il falsafiyya*... pp 170-174.. Es de dudosa atribución total o parcial.

- *Qāla al- šayj* Abū *Bakr raḍiya Allāh ʿan-hu [fī tarātub al-ʿuqūl wa-julūdihā* (Dijo el maestro Abū Bakr Dios esté satisfecho de él- [sobre la gradación de intelectos y su eternidad]. Ms O. Ed. ʿAlawī *Rasā'il falsafiyya,,* pp 195-196.

- *Qawl Abī Bakr Muḥammad ibn Yaḥyà [ibn Bāŷŷa fī kitāb al-burhān* (Elocución de Muḥammad ibn Bāŷŷa sobre el libro de la demostración lógica). Ms. E.

- *Kalām ʿalà baʿḍ kitāb al-nabāt* (Tratado acerca de algunos libros *Sobre las plantas*). Ms. B y O. Ed. árabe y Trad. Asín Palacios, "Avempace botánico", en *Al-Andalus,* V (1940), pp. 255-299.

- *Qawl fī faṣl al-inʿikās min kalām Abī Naṣr wa-gayri-hi* (Disertación sobre el capítulo de la reversibilidad tomado del discurso de Abū Naṣr [al-Fārābī]). Consta de un solo folio en el Ms O.

- *Qawl fī inʿkhas al-adwā'* (Elocución sobre la reflexión de la luz). Solo se conoce por una alusión del mismo Avempace en su *Libro sobre el alma,* Cap IV, p. 84.

- *Al-qawl fī l-quwwa al-nāiqa* (Elocución sobre la potencia racional). Se trata de los ocho folios que faltan en el Ms, O y que están en el Ms. B. correspondientes a su *Kiāb al nafs* (Libro sobre el alma). Y a este escrito alude en *El régimen del solitario* y en el *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre.*

- *Min qawli-hi ʿalà baʿḍ maqālaāt kitaāb al-ḥayawān al-ajīra* (De lo que dijo sobre algunos de los últimos tratados del *Libro de los animales*). Texto incompleto Ms. O.

- *Risāla al-wadāʿ* (La carta del adiós). Ms. B. y O. Ed. árabe Fakhry, *Avempace. Opera Metaphysica;*Ed. árabe y Trad. Asín Palacios, "Carta del adiós en *al-Andalus,* VIII (1943) 1-87. E.d Árabe Fakhry en *Opera metaphysica,* 113-143. Trad. española J. Lomba *Avempace: Carta del adiós y otros tratados filosóficos,* Trotta, Madrid, 2006. pp. 17-64,

- *Qawl yatlū risālat al-wadāʿ* (Discurso que sigue a la carta del adiós). Ms. B y O. Ed. árabe Fakhry, *Avempace. Opera Metaphysica..* 145-152. Trad. española J.Lomba *Carta del adiós y otros tratados filosoficos*, pp 65-72.

- *Qawl ʿalá baʿḍ maqālāt al-ajīra min kitāb al-ḥayawān [min Arisṭū],* (Discurso sobre algunos de los últimos tratados del libro *Sobre los animales* [de Aristóteles]. Ms. B y O.

- *Min qawli-hi ʿalà kitāb al-ḥayawān* (De lo que dijo sobre el *Libro de los animales* [de Aristóteles). Ms. O. B.

- *Min qawli-hi ayḍan [fī l-fāʿil al-qarīb wa-l-fāʿil al-baʿīd wa-julūl al-ʿaql]* (De lo que dijo también [sobre el agente próximo., el agente remoto y la eternidad del Intelecto). Ms.. O. Ed. ʿAlawī, *Rasā'il falsafiyya…* pp 191-194.

- *Min qawli-hi ayḍan [fī l-fayḍ wal-ʿaql al-insānī wa-l-ʿil al-ilāhī]* (Así mismo elocución [sobre la emanación y sobre el intelecto humano y sobre la ciencia divina]). Ms. O. Ed. ʿAlawī, *Rasā'il falsafiyya…* pp 181-185.

- *Min qawli-hi ayḍan [fī l-ṣūra a-ūlà wa musāwaqat al-ṣūra li-māddal* (Igualmente de lo que dijo [a propósito de la forma primera y su adaptación a la materia]). Ms. O. Ed. ʿAlawī, *Rasā'il falsafiyya…*pp 103-105.

- *Min qawli-hi fī-hi ayḍan [fī l-wahda wa-l-wāhid]* (De lo que también dijo [sobre la unidad y el uno]). Ms. B. O. T. Publicado por Badawī "Fī l-waḥda wa-l-waḥīd" en Rasā'il ŷadīda l-Ibn Bāŷŷa", *Revista del instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid,* 15 (1970), 54-57 y en *Rasāʿil falsafiyyya li-Kindī, wa-l-Fārā.bī wa Ibn Bāŷŷa wa Ib ʿAdī,* Beirut 1980 (2ª ed), 141-146.

- *Kalām fī-l-'isṭaqisāt,* (Tratado sobre *Los elementos* [de Euclides]). Ms. B.

- *Difāʿ ʿan Abī Naṣr al-Fārābī aw fī-l-saʿāda al-ujrawiyya* (Defensa de Abū Naṣr al-Fārābī o sobre la felicidad de la otra vida). Ms. O. Ed. árabe ʿAlawī, *Rasā'il falsafiyya…* pp 62-63 Trad. Lomba, *Carta del adiós y otros tratados filosóficos,* pp 117-130.

- *Šarḥ kitāb al-samāʿ* min al-abīʿī Arisṭū], (Comentario a la *Física* de Aristóteles) Ms. B., O. Ed. árabe Fakhry, *Ibn Bajjah, Avempace, Paraphrase...*; Ziyāda, *Šurūḥāt al-samāʿ al-abiʿī,* Beirut 1978;

- *Lettinck,* Aristotle's Physics & its Reception in the Arabic World. UIT an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bājja's Comentary on the Physics, *Brill, Leiden, 1994.*

- Šarḥ *li-Abī Bakr [Ibn Bāŷŷa] fī fuṣūl* (Comentario de Abbū Bakr Ibn al-Ṣāʿig a "los artículos [os *Aforismos* de Hipócrates"]. Ms. B.

- *Taʿāliq ʿalà kitāb Abī Naṣr [al-Fārābī] fī ṣināʿa al-ḍihniyya* (Comentarios al libro de Abū Naṣr [al-Fārābī] sobre el arte intelectual). Ms. O.

- *Taʿālīq fī al-adwiya al-mufrada* /Nota sobre los medicamentos simples). Ms. B.

– *Taʿālīq Ibn Baŷŷa ʿalà kitāb al-maqūlāt li-l-Fārābī* "(Comentarios al *Libro de las categorías* de al-Fārābī). Ms. E. El titulo corresponde a la edición de Fakhri "Taʿlīq ʿalà kitāb al-muqūlāt li-l-Fārābī", en *Al-Abhaṭ,* 24 (1971), pp. 37-54.

– *Taʿālīq li-Abī Bakr Muḥammad ibn Yaḥyà al-ṣā*' [*ʿalà kitāb Abī Naṣr fī Bārī Armīnyas* (Notas de Abū Bakr Muḥammad ibn Yaḥyà al-Ṣā'ig… [sobre el libro de Abū Naṣr [al-Fārābī] acerca del *Peri Hermeneias* [de Aristóteles]). Ms E. Editado por Salim: *Ibn Bāŷŷa taʿlīq fī kitāb Peri Hermeneias wa min kitāb al-ʿibāra li-Abī Naṣr al-Fārābī,* El Cairo, 1976.

– *Taʿālīq li-Abī Bakr Muḥammad ibn Yaḥyà al-ṣā'ig- raḥima-hu Allāh- ʿalà kitāb Abī Naṣr al- Fārābī-raḥima Allāh ʿan-hu (min Isāguyåŷī. Min-hā fī l-madjal wa-l-fuṣūl* (comentarios de Abū Bakr Muḥammad ibn Yaḥyà al-ṣā'ig Dios se apiade de él- sobre el libro de Abū Naṣr al-Fārābī de la Isagoge. Entre ellos, lo que trata sobre el preámbulo y los capítulos). Ms. E. O. Dunlop editó la introducción y capítulos separados en *The Islamic Quterly,* 195 y 1957. Fakhry publicó una parte en "Taʿlīq ʿalà kitāb Isāgūgiyya li-l-Fārābī", en *Al-Abhaṭ,* 23 (1970), pp 33-52 y otra en "Taʿlīq ʿalà al-fuṣūl al-jamsa li-l-Fārābī", en *Al-Abhaṭ,* 35 (1987), pp. 53-65

– *Tadbīr al-mutawahḥid* (El régimen del solitario). Ms. O. Es la obra más conocida e importante de Avempace. Se ha traducido a multitud de idiomas. La tradujo al español por primera vez Asín Palacios: *El régimen del solitario,* C.S.I.C., Madrid-Granada, 1946. Las dos más recientes son, al español J. Lomba. *Avempace. "El régimen del solitario",* Ed. Trotta, Madrid, 1997 y al italiano por M. Campanini, y A. Iluminati., *Il regime del solitario,* Texto árabe, introducción, traducción y notas, Biblioteca Universale Rizzoli, Milan, 2002.

– *Taʿlīq ʿalà al-qiyās* (Comentario al *Libro del silogismo* [de al-Fārābī]. Ms. E y O. Editado por Fakhry: "Taʿlīq ʿalà kitāb al-qiyās wa-l-taḥlīl li-l-Fārābī", en *Al-Abhaṭ,* 34 (1986), pp. 3-49. Nueva ed. de Jamal Rachak y Mousaid, con el título de Kalām Ibn Bajja fī al- qiyās, Centre d'études Ibn Rushd, Fez, 2009.

– *Kitāb al-taŷribatayn ʿalà adwiyyat Ibn al-Wāfid,* (Libro de las experimentaciones sobre los medicamentos de Ibn al-Wāfid). No se conserva. Se lo atribuye Abī Uṣaybiʿa, *ʿUyūn,* 437.

– *Kalām fī-l-'umūr allātī bi-hā yumkin al-wuqūf ʿalà al-ʿaql al-faʿʿāl* (Tratado acerca de las cosas por las que es posible conocer el Intelecto Agente). Ms. O. Ed. árabe Fakhry, *Avempace. Opera Metaphysica;* Ed. árabe y Trad. Maʿṣūmīā, "Ibn Bajjah on the Agent Intellect"; Ed. árabe y Trad. Druart, "Le traité d´Avempace sur "Les choses..."; Trad. Lomba, "Tratado sobre Entendimiento. Agente", en *Carta del adiós y otros tratados filosóficos,* pp. 73-80.

3. Cronología de las obras de Avempace.

La opinión general es que los grandes comentarios de Avempace a Aristóteles y las lecturas de al-Fārābī las hizo en Zaragoza. En este sentido, parece que primero comentaría las obras de lógica del Estagirita y, a continuación y por este orden, la *Física* y el *Sobre el alma,* a juzgar por las citas que hace en cada una de estas obras.

En cambio, los libros como *El régimen del solitario,* la *Carta del adiós* y el *Tratado de la unión del intelecto con el hombre,* así como muchos de sus breves tratados o *Rasā'il* serían posteriores. Todas estas últimas obras reflejan una actitud de desencanto respecto a los Reinos de Taifas y a la degeneración en que también cayeron los almorávides, a la vez que una mayor madurez de pensamiento, que hacen suponer las escribió al final de su vida. Ello explica que todas estas obras, aunque siguiendo más o menos la línea aristotélica y de al-Fārābī, se dejase llevar por su propia inspiración y presentase su propia construcción filosófica. Y, dentro de este segundo grupo de obras de madurez, parece que, por la manera de citarse mutuamente cada una de ellas, primero compondría *El régimen del solitario,* luego la *Carta del adiós* y, por fin, el *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre.*

Aparte de estas líneas generales no se pueden fechar con más precisión sus obras, al menos por el momento.

BIBLIOGRAFÍA

– Alawī, J.D. , *Rasā'il falsafiyya libn Bāŷŷa,* Casablanca-Beirut, 1987.

- Mu'allafāt Ibn Bāŷŷa, Beirut, Casablanca, 1983.

– Ahwani El "Risāla al-ittiṣāl li-Abī Bakr ibn al-Ṣā'ig", en *Averroes, Kitāb al-nafs,* El Cairo, 1950, pp. 102-118

– Allard, M., "Ibn Bāgga et la politique, en *Orientalia Hispanica,* vol. 1 (1974), pp.11-18.

– Altmann, A., Ibn Bājja on Man´s Ultimate Felicity", en *Harry Austyn Wolfson Jubilee Volume on the occasion of his seventy-fifth birthday,* vol. I. American Academy for Jewish Research, Saul Lieberman, Jerusalen, 1965.

- "Ibn Bājja on Man´s Ultimate Felicity", en *Studies in Religious Philosophy and Mysticism,* Londres, 1969, pp. 73-107.

– Alozade, M., *Šarḥ al-aṭār al-'ulwiyya l-Ibn Bāŷŷa, Kitāb al-nafs l-Ibn Bāŷŷa,* Edición crítica bajo la dirección de Alzoade y textos establecidos, presentación y estudio de Aouad, M., El Amrani, A., Alozade, M., Alami, A., Moussaid, M., Biard, J., Rachak, J., Rechireke, M., Hassnaoui, A., Centre des Etudes In Rushd, Fez, 1999.

- *Taʿlīq ʿalà al-maʿqūlāt li-al-Fārābī.*, Centre des Etudes In Rushd, Fez, 2002.

- *Al-qawl al-insānī l-Ibn Bāŷŷa,* Casablanca 1994.

- *Irtiyā ḍ fī kitāb al-tahlīl.* F, Edición crítica bajo la dirección de A. Alami Hamedane y textos establecidos, presentación y estudio de M. Alozade, M. Moussaid, A.. Lamoule, J. Rachak A., Centre des Etudes In Rushd, Fez, 2006.

– Asín Palacios, M., "Avempace botánico", en *Al-Andalus,* V (1940), pp. 255-299.

- *"Carta del adiós", en Al-Andalus, VIII (1943), pp. 1-87.*

- *"El filósofo zaragozano Avempace", en Revista Aragón, Zaragoza, tercera etapa, año primero, número 7 (1900), pp. 193-197, 234-238, 278-281, 300-302, 338-340; 8 (1901), pp. 241-246, 301-302, 348-350.*

- *El régimen del solitario, C.S.I.C., Madrid-Granada, 1946.*

- *"Un texto de al-Farabi atribuido a Avempace por Moisés de Narbona", en Al-Andalus, VII (1942), pp. 391- 394.*

- *"Un texto de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre", en Al-Andalus, VII (1942), pp. 1-47.*

- *Aydinli, Y., "Ibn Bâcce´nin Eserleri, [The works of Ibn Bajjah]" en Ilâhiyat fakültesi dergisi, Uludag Üniversitesi, 3 (1991), pp. 203-213.*

- *Ibn Bâcce'nin Insan Gorüsü, Bursa, 1992.*

- *"El-îzâh fi´l-hay el mahz (Liber de Causis) ve onun tesirini yansitan bir grup risâle", en Ilâhiyat fakültesi dergisi, Uludag Üniversitesi, 5 (1993), pp. 189-217.*

- *Ibn Bâcce'nin Insan Görüçü, Bursa, 1992 (Teis Doctoral)*

– Ayyildiz, E. y otros "Bir Ibn Câcce Bibliyografyasi", en *Ilâhiyat fakültesi dergisi,* Uludag Üniversitesi, 4 (1992), pp. 383-396.

– Badawī, A., "Rasā'il ŷadīda li-ibn Bāgga", en *Revista del Instituto de Estudios Islámicos,* Madrid, XV (1970), pp. 7-54.

- Rasā'il falsafiyya li-l-Kindī wa-l-Fārābī wa Ibn Bāŷŷa, Dār al-Andalus,1980.

– Berman, L.V. *Ibn Bājjah and Maimonides: A Chapter in the History of Political Philosophy,* Tel Aviv, 1977.

- "The Governance of the Solitary" (fragmentos traducidos al inglés) en *Medieval Political Philosophy,* editado por Ralph Lerner y Muhsin Mahdi, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1963, pp. 122-123.

– Blaustein, M., "Aspects of Ibn Bajja´s Theory of Aprehension", en *Maimonides and Philosophy,* Ed. Pines, S. y Yovel, Y., Dorderecht-Boston-Lancaster, 1986, pp. 202-212.

– Bulaç, A., "Ibn Bâcce Üzerine", en *Hareket Dergisi,* 99, Istambul, 1974.

– Campanini, M., -*Il significato del tadbīr (o regime).* Trad. al italiano de *El régimen del solitario de Avempace,* Turín, 2002.

- "Felicitá e politica in al-Fârâbî e Avempace (ibn Bâjjah)" (en prensa).

– Campanini, M., Iluminati, A. Il regime del solitario, Texto árabe, introducción, traducción y notas, Biblioteca Universale Rizzoli, Milan, 2002.

– Chemli, M., La Philosophie morale d´Ibn Bāiia (Avempace) à travers le Tadbīr al-mutawaḥḥid, Túnez, 1969.

– Chiesa, B., "Note su Al-Fārābī, Averroé e Ibn Bagga (Avempace)" en Traduzione Ebraica, Henoch, 8 (1986), pp. 79-81.

– Cortés, M., "Sobre la música y sus efectos terapéuticos en la Epístola sobre las melodías de In Bāŷŷa", en Revista de Musicología, XIX, 1-2- 1996, pp. 1-13.

– Cruz Hernández, M., "La primera edición Arabe-Española del Régimen del solitario", en Revista Bibliográfica y Documental, 1948 (3), pp. 243-253.

– Çubulçu, I.A., "Ibn Bâcce ve Felsefesi", en Ilahiyat Fakültesi Dergisi, XV, Ulugag, (1967).

– Druart, T. A., "La fin humaine selon Ibn Bājjah (Avempace)", Trad. Druart, T. A., en Bulletin de Philosophie Médiévale Lovaina, 23 (1981), pp. 59-64.

- "Le traité d´Avempace sur "Les choses au moyen desquelles on peut connaitre l´Intellect Agent", Bulletin de Philosophie Médiévale, 22 (1980), pp. 73-77.

- "Ibn Bajja (Avempace). (Abū Bakr Muhammad Ibn Yahya ibn al-Sayigh al-Tujibi al-Andalusi al-Saracusti)", en DLB, 115, p. 246-247.

– Dunlop, D.M., "Philosophical Predesessors and Contempo aries of Ibn Bajja", en *Islamic Quaterly,* II (1955), pp. 100-116.

- "Remarks on the Life and work of Ibn Bajjah (Avempace)", en Proceedings of the Twenty Second Congress of Orientalists, Leiden, II, 1957.

- "The Diwān attributed to ibn Bājjah", en Bulletin of the School of Oriental and African Studies, (1952), pp. 463-477.

- "Ibn Bājjah´s Tadbīr al-mutawaḥḥid", en Journal of the Royal Asiatic Society, (1945), pp. 61-81

- "Remarks on a text of Avempace", en Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo cumpleano A cura di R. Traini, Roma, Universitá di Roma La Sapienza, Dipartamento di Studi Orientali, 1984, pp. 291-300.

– Eguilaz, C.M., "Los tratados de Lógica de Ibn Bāŷŷa incluidos en el Manuscrito nº 612 de El Escorial (Nota Previa)", en *Actas del I Congreso de Filosofía Medieval,* Zaragoza, 1992, pp. 257-261.

– Elamrani-Jamal, M., "Le chapitre de la faculté rationnelle et le traité de l'âme d'Ibn Bâjja", en *Actes du Colloque Internacional du CNRS-Université de Paris,* 31, Marzo, 2001 (en prensa)

– Farrukh, U., *Avempace,* Beut, 1952

- Avempace, Beirut, 1952.Ibn Bāŷŷa (Avempace) and the philosophy in the Moslem west, Beirut, 1945. Segunda edición en Beirut, 1952.

– Fakhry, M., *Avempace. Opera Metaphysica,* Beirut, 1968, 2ª Ed. 1991.

- Ibn Bajjah, Avempace, Paraphrase of Aristotle´s Physic, Beirut, 1977.

- "Taʿlīq ibn Bāŷŷa ʿalà maṭiq al-Fārābī", en Nuṣūṣ falsafiyya. Muhdā ilà Duktūr Ibrāhīm Madkūr, Dirigida por ʿUṭmān Amīn, El Cairo 1976, pp. 118-134.

- "Taʿlīq ʿalà kitāb Isāgūgiyya li-l-Fārābī", en Al-Abhaṭ, 23 (1970), pp. 33-52.

- "Taʿlīq ʿalà kitāb al-muqūlāt li-l-Fārābī", en Al-Abhaṭ, 24 (1971), pp. 37-54.

- "Taʿlīq Ibn Bāŷŷa ʿalà kitāb al-burhān li-l-Fārābī", en Al-Abhaṭ, 27 (1979), pp. 23-42

- "Taʿlīq ʿalà kitāb al-qiyās wa-l-taḥlīl li-l-Fārābī", en Al-Abhath, 34 (1986), pp. 3-49.

- "Taʿlīq ʿalà al-fuṣūl al-jamsa li-l-Fārābī" en Manṭiq ʿinda-l-Fārābī: Kitāb al-burhān wa kitāb sarā'it al-yaqūn mataʿālī ibn Bāŷŷa ʿala-l-burhān, Beirut, 1977.

- Šarḥ al-samāʿ al-ṭabīʿī, Beirut, 1973.

- “Taʿlīq ibn Bāŷŷa ʿala kitābay al-qiyās wa-l- taḥlīl li-Alfārābī”. Rev. Al-Abḥāṯ, 34 (1986),

– Fayyūmī, M.I., *Ibn Bāŷŷa wa falsafa al-igtirāb,* Beirut,1988.

- “Avempace y su filosofía sobre la alienación”, en *Bulletin of the Faculty of Arts, Número especial II congreso de cultura andalusí,* 54, (1992), El Cairo, pp. 332-334.

– Fernandez, J.T., “Le sens platonicien de l´idée de l´homme de Ibn Bajja (Avempace) de Saragosse” en Diotima, 7 (1979).

– García Gómez, E., “Jarchas”, nº XXXb, 329-335., en Bulletin of the Faculty of Arts.

– Goddu, A., “Avicenna, Avempace and Averroes. Arabic Sources of “Mutual Attraction” and Their Influence on Medieval and Modern Conceptions of Attraction and Gravitation” en Orientalische Kultur und Europaisches Mittelalter, ed por Zimmermann, Valter de Gruyter, Berlín, New York, 1985, pp. 218-239.

– Grant, E., “Aristotle, Philoponus, Avempace, and Galileo Pisan Dynamics”, en Centaurus, 11, (1965), pp. 79-95.

– Harvey, S., “The Place of the Philosopher in the City According to Ibn Bājjah”, en Political Aspects of Islamic Philosophy. Essays in Honor to Muhsin S. Mahdi, Ed. por Butterworth, Ch.E., Cambrige, Massachusetts, 1992, pp. 199-233.

– Herzog, D., “Die Abhandlung des Abu Bekr Ibn al-Sâig Vom Verhalden des Einsiedlers” en Beitrage zur Philosphie des Mittelalters, vol, 1, Berlín, 1896.

– Kraemer, J.L. “Ibn Bajja y Maimónides: sobre la perfección humana”, en Congreso Internacional de las tres culturas, Toledo, 1982, pp. 237-245.

– Lagardère, V., “L´épître d´Ibn Bâjja sur la conjontion de l´intel ect avec l´esprit humain”, en Revue des études islamiques, XLIX (1981), pp. 175-195.

– Leaman, O. “Ibn Bājja on society and philosophy”, en Der Islam, 57 (1982), pp. 109-119.

– Lettinck, P., Aristotle's Physics & its Reception in the Arabic World. With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bājja's Comentary on the Physics, Bril , Leiden, 1994.

- “Ibn Bājja's Commentary on Aristotle's Physics” en *Akten des Zweiten Symposium Graeco-Arabicum,* pp. 32-40.

– Lomba, J., “Avempace y Ben Paqūda”, *Aragón en el mundo,* Caja de Ahorros de la Inmaculada, Zaragoza, 1988, pp. 64-73.

- "Avempace", en Aragón en el mundo, Zaragoza, 1988, pp. 64-68.
- Avempace, Diputación General de Aragón, Zaragoza, 1989.
- "El pensamiento de Avempace", en Ensayos sobre la Filosofía en al-Andalus, Obra colectiva dirigida por Andrés Martínez Lorca, Anthropos, Barcelona, 1990. pp. 327-359.
- "El destino humano en la filosofía de Avempace", en Doctor Angelicus, II, 2, Barcelona (1991), pp. 26-40.
- La filosofía islámica en Zaragoza, Zaragoza, 1987 (2ª edición, corregida y aumentada, 1991).
- "Lectura de la ética griega por el pensamiento andalusí", en Bulletin of the Faculty of Arts, Número especial, II congreso de cultura andalusí, 54 (1992), El Cairo, pp. 69-101.
- "Lectura de la ética griega por el pensamiento de Ibn Bāŷŷa", en al-Qantara, (1993), pp. 3-46.
- "Ibn Bāŷŷa (Avempace) "Sobre el fin del hombre", en Homenaje a María Jesús Rubiera Mata. Šarq al-Andalus, n. 1011 (1993-1994), pp. 467-482.
- "Amor y sabiduría. Dos perspectivas: Ibn Paqūda e Ibn Bāŷŷa", III Congreso Internacional sobre Ibn ʿArabī. Murcia, 2 Noviembre, 1994 (en prensa)
- "Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra [vida] o defensa de Abū Naṣr [al-Fārābī" de Avempace", Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, XXVII (1955), pp. 23-39.
- "Consideraciones sobre el tema del amor en Avempace", en Ciudad de Dios, Homenaje a Fray Luciano Rubio, Vol. CCVIII. Mayo-Diciembre, (1995), pp. 83-99.
- "Vida e inmortalidad en Avempace", en Miscelánea en homenaje al Profesor Wolfgang Strobl, Valencia, 1995, pp. 365-375.
- Avempace, Colección "Filósofos y Textos", Ediciones del Orto, Madrid, 1995.
- "Asín Palacios y el filósofo zaragozano Avempace", en Endoxa, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 6 (1995), pp. 53-78.
- "«Tratado del Entendimiento Agente» de Avempace", en Anales del seminario de historia de la Filosofía. Memoria-homenaje a Adolfo Arias Muñoz, Universidad Complutense, Madrid, Número Extra-1996, pp. 265- 274.

- Avempace. “El régimen del solitario”, Ed. Trotta, Madrid, 1997.
- “Avempace, un zaragozano universal”, en Trébede, nº 11. Febrero, 1998, pp. 21-26.
- “Avempace: “Sobre el nenúfar””, en Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero, C.S.I.C., Madrid, 1998, y. II, pp. 931-952.
- “«Tratado de la unión del Intelecto con el hombre» de Avempace”, en Homenaje a la Profesora Gisbert, Anaquel de estudios árabes, vol. 11, Madrid, 2000, pp. 369-39.
- “Le sens de filnafs dans l'oeuvre et la pensée d'Ibn Bâjja”, en Actes du Colloque Internacional du CNRS Université de Paris, 31, Marzo, 2001 (en prensa).
- “La recepción de Aristóteles por Avempace” en Aristóteles y los Aristotéicos, Universidad Panamericana, México, D.F., 2002, pp. 99-114.
- “Ibn Bajja: Reason and Mysiticism, en Isal-West Philosophical Dialogue. The Papers Prsented at the World Congress on Mulla Sadra, Sadra, Islamic Philosophy Research Institute, Teherán, 2002, vol. II, pp. 543-556.
- “Ibn Bāŷŷa, Abū Bakr”, en *Enciclopedia de al-Andalus, Diccionario de Autores y Obras Andalusíes,* en colaboración con Puerta Vilchez, J.M., El Legado Andalusí, Granada, 2002, Vol I, pp. 624-663.
- “*El papel del Intelecto Agente en el pensamiento de Avempace*”, en Revista Española de Filosofía Medieval, n. 10 (2002), pp. 38-48.
- *El Ebro: Puente de Europa. Pensamiento musulmán y judío*, Ed. Mira, Zaragoza, 2002.
- “Individuo y sociedad en la política de Ibn Bāŷŷa e Ibn Tufayl”, en Azahar. Revista Actualidad Cultural, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, Madrid, nº 1. 2003, pp. 10-14.
- “La imaginación en Avempace”, en Tópicos, Universidad Panamericana. México, nº 29, 2005, pp. 157-170.
- “Algunos aspectos de la relación entre Maimónides e Ibn Bāŷŷa”, en Revista Española de Filosofía Medieval, 11, 2006, pp. 23-34.
- *Avempace: Carta del adiós y otros tratados filosóficos*, Trotta, Madrid, 2006. (Contiene: *Carta del adiós, Tratado sobre el Intelecto Agente, Tratado de la unión del intelecto con el hombre Sobre e fin del hombre, sobre la felicidad política y la felicidad de la otra o densa e Abū Naṣr al-Fārābī*)

- "Ibn Bāŷŷa" (Análisis de diversas obras de Ibn Bāŷŷa), *en La Philosophie Andalouse, Auteurs et Oeuvres.* Bajo la dirección de Dominique Urvoy, Fondation du Roy, Abdel Aziz, Casablanca, 2006, pp. 62-64, 66-68, 88-93, 173-176.

- "Avempace (Ibn Bāŷŷa), Primeiro Comentador de Aristóteles no Occidentę, en *O islā clásico, Iperspectiva*, São Paulo, 2007, pp. 411-455.

- *Avempace. Libro sobre el alma* (kitāb fī l-nafs), Trotta, Madrid, 2007.

- "La ciencia del alma en Ibn Bāŷŷa (Avempace)", *en A filosofía Arabe e Judaica e o Occidente medieval*, nº 3, Porto Alegre, Brasil, Septiembre, 2007, pp. 7990.

- "Ibn Bāŷŷa, Abū Bakr", *en Enciclopedia de al-Andalus. Diccionario de autores y obras andalusíes*, Dirección Jorge Lirola y José Miguel Puerta Vilchez, Fundación El Legado Andalusí Tomo I, pp. 624663.

– Maʿṣūmi, M.H.S., "Ibn Bāyya fi-l-nafs", en *Revue de l'Academie Arabe de Damas,* Damasco, 33 (1960), pp. 96-644.

- ʿIlm al-nafs. English translation and notes. Pakistan Historical Society Publication Karachi, 1960.

- Kitāb al-nafs by Abū Bakr Muḥammad ibn BagAt al-andalusi, Edición crítica. Dār Sader, Beirut, 1992.

- Kitāb al kawn wa-l-fasād, Damasco, 1960.

- "Ibn Bajjah on Prophecy", en Sin Universitiy Research Journal Art Series, Pakistan, I (1961).

- "Ibn Bājja on the Human Intellect", en Islamic Studies, IV (1965), pp. 121-136.

- "Ibn al-Imām, the Disciple of Ibn Bājjah", en Islamic Quaterly, V (1959-1960), nº 3 y 4, pp. 102-108.

- "Ibn Bajjah on the Agent Intellect", en Journal of Asiatic Society of Pakistan, Dacca, IV (1959), pp. 21-34.

- "Ibn Bajjah on Human End", en Journal of Asiatic Society of Pakistan, 2 (1957), pp. 181-196.

- "Avempace -The Great Philosopher of Andalus", en Islamic Culture, 36 (1962), pp. 35-58; 85-101.

– Mirete, L., "Avempace y el problema de los "brotes" en las ciudades imperfectas", en Actas del 5º Congreso Internacional de Filosofía Medieval, Editora Nacional, Madrid, 1979, pp. 1017-1023.

– Moody, E.A., "Galileo and Avempace: Dynamics of the Leaning Tower Experiment", en Journal of History of Ideas, XII (1951), pp. 163-193, 375-422.

– Morata, “Avempace”, en Ciudad de Dios, 139 (1924), pp. 180-194.

– Mousaid, M., Al-maqāl al-ūlà min al-āṯār [al-ʿuliyya], Les cahiers du Groupe de Recherche de Philosophie islamique, Fez, Centre de Études Ibn Rusd, 1999.

– Munk, S., Mélanges de Philosophie Juive et Arabe, Paris, Vrin, Nueva edición, Paris, 1955. En las páginas 383-410 se hal a un extracto de El régimen del solitario.

– Nasri, H., “The “Mystic” and society according to Ibn Bajjah and Ibn Tufayl” en International Philosophical Quaterly, 26 (1986), pp. 223-227.

– Pines, S., “The Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides”, en Studies in Medieval Jewish History and Literature, Cambridge (1979), pp. 82-109.

  - “Les limites de la Métaphysique selon al-Fārābī, Ibn Bājja et Maïmonide; sources et antithèses de ces doctrines chez Alexandre d´Aphrodise et chez Themistius”, en Sprachen und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. I ternationalenKongresse für Mittelalterliche Philosophie, Berlín-N. York, 1981, pp.11-225.

  - “La dynamique d´Ibn Bājja”, en Melanges Alexandre Koyré, Paris 1964, pp. 440-468.

  - “Ibn Bajja”, en Dictionary of Scientific Biography, New York, 1970-1980, I, pp. 408-410.

– Puerta Vilchez, J.M., Historia del pensamiento estético árabe. Al-Andalus y la stética árabe clásica, Madrid, 1997, 14º-56. 607-35.

– Puig Montada, J., “Aristotelismo en al-Andalus (A través del ejemplo del De generatione [de Avempace] ”, en Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, XXI, (1993-1994), pp. 49-69.

  - Avempace. Libro de la generación y corrupción. Edición y traducción, C.S.I.C., Madrid, 1995.

  - “Un aspecto de la influencia de Avempace en Averroes” en Anaquel de estudios árabes, 2, (1991), pp. 131-137.

  - “Avempace y los problemas de los libros VII y VIII de la Fisica”, en La ciudad de Dios, Real Monasterio de El Escorial, CCXIV, 2001, pp. 1631-88.

– Rachak, J., Med Abou Hafs, bajo la dirección la dirección de Ahmed Alami-hamedane, Kalām Ibn Bajja fī al- qiyās, Cahiers du GRPI n. VI, centre d'études Ibn Rushd.

- Ramón Guerrero, R., “Filósofos hispano-musulmanes y Spinoza, Avempace y Abentofail”, Actas del Congreso Internacional, ed. preparada por A. Domínguez, Cuenca, 1994, 125-132.

- Ricordel, J., “Ibn Bâdjdja y la farmacología: Libro de las dos experiencias sobre los medicamentos simples de Ibn Wâfid” en Las Raíces de la cultura Europea. Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba, Zaragoza, 2004, pp. 241-254.

- Rosenthal, E.I.J., “Politische Gedanken bei Ibn Bagga”, en Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft Iudentums, 81 (1937), pp.153-168.

  - “The place of Politics in the Philosophy of Ibn Bajjah”, en *Islamic Culture,* XXV (1951), pp. 187-211

- Sagadeev, A., Kniga o dushe, en Izbrannye proisvedeniya mysliteleї stran blijnego i srednego Bostoka (IX-XIV vv), pp. 291-324, Moscú, 1961. Es una traducción al ruso del Kitāb al-nafs.

- Salim, M., Ibn Bāŷŷa taʿlīq fī kitāb Peri Hermeneias wa min kitāb al-ʿibāra li-Abī Naṣr al- Fārābī, El Cairo, 1976.

- Samsó, J., “Sobre Ibn Bāyya y la astronmía”, en Homenaje a María Jesús Rubiera Mata, Sharq al-Andalus, 10-11 (1993-1994), pp. 669-681.

- Šarīf Dandašli y Zaldivar, P. “Sobre la forma primera y la materia perimera en Avempace”, en Revista Española de Filosofía Medieval. Miscelánea Medievalia en honor de Joaquín Lomba Fuentes, n. 10, 2003, pp. 107-110.

- Shifman, Y., “Ibn Bâjja as a Source of Maimonides' Commentary to the Guide, III, 51,54” en Tarbiz, 60 (1991), pp. 225-235 (en hebreo).

- Ṣobḥ, M. Kāna yawm jamīs (lā yawm ŷumʿa), (Jueves era [mas no Viernes]), Poema de Ibn Bāŷŷa publicado por en Semana Cultural Egipcia. Recital Poético Arábigo-Español, IberCaja, Zaragoza, 1993.

- Stasol a, M.G., “Sul a finalità del ´uomo”. Un breve trattato di filosofia morale di Ibn Bagga”, en Studi araboislamici in onore di Roberto Tubinacci nel suo settantesimo compleano, Ed. C. Sarnel i Cerqua, Istituto Universitario Orientale, Napoles, (1985-1988), pp. 619-627.

- Taylor, J., “Neoplatonic Texts in Turkey: Two Manuscripts Containing Ibn Ṭufayl´s, 'Ḥayy Ibn Yaqzān', Ibn al-Sīd´s 'Kitāb al-ḥadā’iq,' Ibn Bāŷŷa´s 'Ittiṣāl al-ʿaql bi-l-insān', the ‘Liber de causis’ and an Anonymous Neoplatonic ‘Tratise on Motion’”, en Mideo, 15, (1982), pp. 251-262.

– Tornero, E., "Dos epístolas de Avempace sobre el móvil y sobre la facultad impulsiva", en al-Qantara, IV (1983), pp. 6-21.

– Wizad, al- "Al-taʿlīq al-manṭiqiyya li-Ibn Bāŷŷa", Revue de la Faculté des lettres et des sciences humaines de Fez, 3 (1988), pp. 241-297.

 - *al-Ta'āliq al-matiqiyya,* Edición, al-Manār al-ʿarabiyya, Tunez, 1997.

– Ŷābarī, al-, M. A., "Zuhūr al-falsafa fi-l-magrib wa-l-andalus", en *Naḥnu wa-l-turāṭ, qira'āt muʿāṣira fī turāṭinā al-falsafī,* Casablanca-Beirut, 1985, pp. 167-209.

– Yaltkaya, M., "Serafeddin, Ibn Bâcce-Avempace", Felsefe Arkivi, 1, Istambul, 1945.

– Ŷawād al-ʿAmāratī Kitāb al-ḥayawān li-Abī Bakr ibn Bāŷŷa, Markaz al-ṭaqāfī al-ʿArabī, Casablanca, 2002

– Zainaty, G., La morale d´Avempace, Paris, 1979.

– Ziyāda, M., The theory of Motion in Ibn Bajjah´s Philosophy, Montréal, 1972 (Tesis doctoral sin publicar en inglés. Contiene el texto de la Física).

 - Ḥarakat-l-ṭabīʿa ilà mā baʿd-l-ṭabīʿa. Dirāsa fī falsafa Ibn Bāŷŷa al-Andalusī, El Cairo, 1989 (Es traducción al árabe y ampliación de la obra anterior).

 - Šurūḥāt al-samāʿ al- ṭabīʿī li-Ibn Bāŷŷa al-Andalusī, Dār al-Kindī/Dār al-Fikr, Beirut, 1978.

 - Ibn Bājja´s Book Tadbīr al-mutawaḥḥid, Dār al-Fikr al-Islāmī, Beirut, 1978.